معلم الاصول

جاوید شاہد

شرح اردو

اصول الشاشی

افادات : مولانا حکیم نجم الغنی خان رامپوری

مرتبہ :- مولانا محمد اسحاق صدیقی

مکتبہ شرکت علمیہ
بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

حسبنا اللہ ونعم الوکیل

معلّم الاُصول
شرح اردو
اُصول الشاشی

از افاضات
مولانا حکیم نجم الغنی خان رامپوری

مرتبہ
مولانا محمّد اسحاق صدیقی

ناشر
مکتبہ شرکت علمیہ
بیرون بوہڑ گیٹ ● ملتان

ملنے کا پتہ
مکتبہ اسلامیہ
بیرون بوہڑ گیٹ ملتان
Tel # 544913

عرضِ حال

آج سے بیس برس پہلے کسی عربی درسی کتاب کا اردو میں ترجمہ یا اُس کی اردو شرح لکھنا طلبہ کی استعداد کے لئے مہلک تصور کیا جاتا تھا۔ اساتذہ کرام طلبہ کو زمانۂ طالب علمی میں اردو کی شرح اور تراجم دیکھنے سے منع فرماتے تھے۔ اِن کتب کا نقصان ایسا ہی تھا جیسا کہ عوام کے لئے افسانے اور ناول۔ بلکہ اس سے کہیں زیادہ۔ چنانچہ اسی وجہ سے علماء متقدمین نے عربی میں شروح لکھیں مگر اردو میں مستقل کتب کے علاوہ تراجم وحواشی وشروح کو پسند نہیں فرمایا۔ مگر چند دن سے تجارِ کتب نے اردو حواشی وتراجم کیا معنی لمبی لمبی اردو میں شرحیں لکھا کر شائع کیں جن کو ناعاقبت اندیش طلبہ نے ہاتھوں ہاتھ خریدا اور زہر کو شہد سمجھ کر پی گئے نتیجہ یہ کہ اول تو پہلے سے ہی استعدادیں کمزور ہوتی تھیں پھر اردو شرح پر اتکاء نے ان کو بالکل ہی غافل بنا دیا۔ مگر زمانہ کا سیلاب رُک نہ سکا بعض اساتذۂ کرام نے جو بہت شدت سے منع فرماتے تھے خود بعض کتابوں کی اردو شرح لکھیں جس سے ہم نے یہ نتیجہ نکالا کہ زمانہ بدل چکا۔ طلبہ کے دماغ اور استعدادیں اس قدر کمزور ہو چکی ہیں کہ اساتذہ کرام بھی سہولت کی طرف آگئے ہیں ہم نے درسیاتِ عربیہ کے اردو تراجم اور وہ شروح دیکھیں جو آج کل بہت شائع ہیں، ہمارے اساتذہ نے بعض ان کتابوں کی شرحیں لکھیں جو بازار میں پہلے سے کافی فروخت ہوتی تھیں مگر اساتذہ اور میں اس نتیجہ پر پہنچے کہ ذی استعداد طلبہ تو ان کتابوں کو دیکھتے نہیں جو وہ سمجھ سکیں کہ کہاں کہاں مضامین غلط ہیں نہ ہی اساتذہ کرام ان کا مطالعہ فرماتے ہیں جو معلوم ہو سکے یہ مضامین غلط ہیں بلکہ کم استعداد طلبہ بیچارے یہ سمجھ کر کہ جو اردو کے شارح نے لکھ دیا آسمانی وحی ہے پڑھتے اور غلط مطلب سمجھتے ہیں علاوہ ازیں وہ طریق شروح چونکہ بعینہٖ ایسا رکھا گیا ہے جیسا کہ عربی شروح کا ہے اس لئے طلبہ کی استعداد کو خراب کرنے کے سوا اس سے کچھ فائدہ نہ ہو سکا۔ جب ہم نے یہ دیکھا کہ یہ بڑھتا ہوا سیلاب رکیگا نہیں اور غلط مضامین سے پُر کتابیں بازار میں آئیں کتب درسیۂ عربیہ کی صحیح مضامین والی شروح کا سلسلہ بنامِ خدا شروع کر دیا جس کی پہلی کڑی آپ "معلم الاصول" کی صورت میں ملاحظہ فرما رہے ہیں جس میں

(۱) یہ درحقیقت مستند کتاب منزل الغواشی شرح اردو اصول الشاشی ہی ہے جس میں تغیر کر کے ہم نے اس کو موجودہ صورت طلبہ کے فائدہ کے لئے دیدی ہے

(۲) عبارتِ متن کے ٹکڑے کر دیئے ہیں تاکہ طلبہ کو عبارت پڑھنے اور عبارت کے ربط کا علم ہو جائے۔

(۳) اس کتاب کا طریق ایسا رکھا ہے جیسا کہ استاذ درس دیتا ہے جہاں اعتراض آیا ہے اس کو فاضل خالد وغیرہ فرضی طالب علموں کا ذکر کیا گیا ہے اور لفظ مولانا سے استاد کی جانب سے جواب دیا گیا ہے

(۴) عبارت متن الگ کر دی گئی ہے تاکہ طلبہ اس شرح کو استاذ کے سامنے رکھ کر بھی پڑھ سکتے ہیں اور متن

(۵) اصول الشاشی الگ خریدنے کی ضرورت نہیں۔ ہر جگہ عبارت کے ترجمے رکھے گئے ہیں تاکہ طالبعلم کو ترجمہ میں دشواری نہ ہو۔

(۶) مطلب کو اس قدر واضح عبارت میں پیش کیا گیا ہے۔ کہ کم ذہن والے طلبہ بھی سمجھ سکیں۔

(۷) عبارت متن کے ٹکڑے (ع) سے اور اسی کی شرح نمبروار (شرع) سے کی گئی ہے تاکہ طالبعلم آسانی سے سمجھ سکے

امید ہے کہ منتفع ہونے والے حضرات خادم کو دعوتِ صالحہ میں یاد فرمائیں گے اور آئندہ دوسری کتابوں کی شروح میں میری معاونت فرمائینگے

امیدوار دعا محمد اسحاق صدیقی غفرلہٗ ۸ جنوری ۱۹۷۲ء

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

الحمد للہ الذی اعلیٰ منزلۃ المؤمنین بکریم خطابہ ورفع درجۃ العلمین بمعانی کتابہ وخص المستنبطین منھم بمزید الاصابۃ وثوابہ والصلوٰۃ علی النبی واصحابہ والسلام علی ابی حنیفۃ

مصنفؒ نے کتاب کے اوپر اپنا نام نہیں لکھا لیکن مشہور یہ ہے کہ مصنفؒ کا نام نظام الدین ہے اور شاش کے رہنے والے ہیں جو ایک شہر کا نام ہے جو ماوراء النہر کے متعلقات سے ہے۔ بسم اللہ اور الحمد للہ سے کتاب شروع کرنے اور ان میں ابتدائے حقیقی وغیرہ ابحاث آپ حضرات کافیہ کے شروع میں سن چکے ہیں اسلئے ہم یہاں بیان نہیں کرتے۔ اللہ اعلم لذات الواجب الوجود مستجمع لجمیع صفات الکمال شرح تہذیب میں اس کی مفصل بحث دیکھئے منزلۃ المؤمنین لفظ اللہ کی صفت ہے اور مقصود اس سے محض ثنا ہے بکریم خطابہ میں اضافۃ صفۃ الی الموصوف ہے مثل اعطیت جوامع الکلم وغیرہ کے۔ کریم سے مراد خیر کثیر ہے اور مقصود تخصیص مؤمنین ہے جس سے کفار کو خارج کرنا ہے چونکہ کفار کے لیئے الفاظ ذلیل استعمال کئے جاتے ہیں نہ کہ بلند و بالا مرتبہ والے فرمایا گیا یا ایہا الکافرون۔ رفع ای رفع من بین سائر المؤمنین درجۃ العلماء الذین یعلمون بمعانی کتابہ۔ گویا کہ رفع کا عطف اعلیٰ پر ہے اور تخصیص بعد التعمیم ہے پہلے تمام مؤمنین کی توصیف فرمائی ہے ان میں سے علماء کی تخصیص کی پھر ان میں بھی علمائے علوم قرآنی کی جس سے علمائے اہل ادب و معقول خارج ہو گئے۔ چونکہ درحقیقت علم علم قرآن ہی ہے اور وہ لوگ تفسیر و فقہ سے حظ نہیں رکھتے۔ یا علماء القرآن پر اسلئے اقتصار کیا چونکہ قرآن جامع علوم ہے اس میں تمام علوم موجود ہیں و خص المستنبطین مصنفؒ نے مؤمنین کیلئے اعلیٰ اور علماء کے لئے رفع اور مجتہدین کے لئے خص کا لفظ استعمال فرمایا بالترتیب بلحاظ قانون صرفی اعلیٰ ناقص رفع صحیح خص مضاعف ہے جس سے فرق مراتب کی طرف اشارہ مقصود ہے چونکہ مومنین نور اسلام سے منوّر ہو کر بھی بمقابلہ علماء ناقص ہوتے ہیں اس لئے ان کے لئے ناقص کا لفظ لائے اور علماء چونکہ جہل سے مبرّا اور صحیح و سالم ہوتے ہیں مگر مضاعفیت ان کو حاصل نہیں ہوتی اس لئے ان کیلئے صحیح لائے اور مجتہدین چونکہ اجر میں مضاعف اور دُگنے ہوتے ہیں اور وہ اس کے ساتھ مخصوص ہیں اس لئے ان کیلئے مضاعف کا لفظ لائے یہ تقریر صرفی قانون ناقص صحیح و مضاعف کے لحاظ سے ہے چونکہ حروف دال علی المعانی ہوتے ہیں اس لئے ان حروف سے ان معانی کی طرف بھی اشارہ ہو گیا استنباط کے معنی ہیں چشمہ سے پانی نکالنا کہا جاتا ہے استنبط الماء جب مشقت سے پانی نکالا جائے۔ مصنفؒ نے خص المستنبطین فرمایا خص المجتہدین نہیں فرمایا چونکہ استنباط کے معنے میں ایک قسم کی کلفت و مشقت داخل ہے اور مشقت و کلفت ہی ثواب کا باعث ہے چونکہ مجتہد پہلے اصول اربعہ پر غور کرتا ہے پھر اُن سے علت نکالتا ہے پھر علت نکال کر مسائل کا استخراج اور مطابقت کرتا ہے جن پر احکام مرتب ہوتے تو اس قدر محنت شاقہ اور کلفت برداشت کرنا پڑتی ہے جس کی بنا پر مجتہد کو اگر صحیح استخراج کرلے تو دونا ثواب ملتا ہے اور اگر غلطی کرے تب بھی اس کو اس محنت شاقہ کی بنا پر اکہرا اجر ملتا ہے بخلاف عالم کے کہ اگر وہ مسئلہ صحیح بتائے تو اس کو ثواب ہوتا ہے اگر غلط مسئلہ بتلائے تو کچھ ثواب نہیں ملتا۔ صلوٰۃ کے مختلف معنی آتے ہیں نسبت پر انحصار ہے یہاں نسبت ہے خدا کی طرف تو مراد رحمت ہے چونکہ تمام انعمۂ خداوندی کا وسیلہ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم ہیں تو جب تک حضور پر رحمت نہ بھیجی جائے اُس وقت تک گویا حمد ہی مکمل نہیں ہوئی۔ مصنفؒ نے علی النبی فرمایا علی الرسول سے عدول کیا اس کی دو وجہ ہو سکتی ہیں (۱) جمہور کے نزدیک نبی اور رسول ایک ہیں۔ چونکہ آمنت باللہ وملئکتہ ورسلہ میں ایمان تمام انبیاء و رسل پر لایا جاتا ہے مقصود یہ نہیں ہوتا کہ رسولوں پر ایمان لایا اور انبیاء پر نہیں بلکہ تمام پر ایمان لانا مقصود ہوتا ہے اس لئے کہا جائیگا کہ جمہور کا مذہب کہ نبی و رسول مرادف ہیں صحیح ہے (۲) اگر رسول اور نبی کے معنی میں

وہ فرق کیا جائے جو بعض نے بیان کیا ہے کہ نبی اس کو کہا جاتا ہے کہ جو خدا کی طرف سے آیا ہو مگر اس کو کتاب نہ دی گئی ہو اور رسول وہ جس کو کتاب بھی عطا کی گئی ہو۔ تو ہم کہیں گے کہ مصنف رحؒ نے اتباع کیا ہے قرآن پاک کا چونکہ فرمایا گیا ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ اور اس صورت میں النبی پر الف لام اختصاص کے لئے ہوگا جس سے حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم مراد ہیں جو صاحب کتاب بھی ہیں (۳) یا یوں تقریر کیجئے کہ نبی عام ہے نبی کا اطلاق صاحب کتاب اور غیر صاحب کتاب دونوں پر آتا ہے اور رسول کا اطلاق غیر صاحب کتاب پر نہیں آتا اس لئے مصنف نے عام بولا جس کا اطلاق رسول پر بھی ہوتا ہے۔ والسلام علی ابی حنیفۃ الخ صلوٰۃ۔ سلام۔ ترضی۔ ترحم یہ چار لفظ ہیں جن کو علماء نے ہر ایک کو ہر ایک کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور اس کے خلاف کو ناجائز قرار دیا ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے صلے کا لفظ مخصوص ہے سلام کا لفظ انبیاء وملائکہ کے لئے مخصوص ہے رضی اللہ عنہ صحابۂ کرام کے لئے رحمہ اللہ بزرگوں اور صلحاء کیلئے جیسا کہ عزوجل اللہ تبارک وتعالیٰ کیلئے مخصوص ہے حضور اکرم کے نام کے ساتھ صلّ علی محمد پیغمبران موسیٰ علیہ السلام عیسیٰ علیہ السلام اسحاق علیہ السلام فرشتے جبرئیل علیہ السلام میکائیل علیہ السلام صحابہؓ ابوبکر رضی اللہ عنہ بزرگان دین وصلحاء مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ علیہ شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ وغیرہ یہ الفاظ کا استعمال فرق مراتب کے لحاظ سے ہے چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الرسل ہیں اس لئے آپ پر درود اور رحمت اور صلوٰۃ بھیجی جاتی ہے پھر دوسرے انبیاء پر سلام جو ترضی سے بڑھ کر ہے پھر صحابہؓ پر ترضی جو سلام سے کم اور ترحم سے بڑھا ہوا ہے اولیاء اللہ پر ترحم جو سلام سے کم ہے اب ان الفاظ میں مستقلاً غیر کے لئے وہ لفظ جو ایک کے ساتھ مخصوص ہے نہیں استعمال کیا جا سکتا مگر تبعاً کیا جا سکتا ہے جیسا کہ اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد تو یہاں آل پر صلوٰۃ کا استعمال تبعاً ہے ایسے ہی صحابہ اور تابعین کا جب ذکر ختم ہو چکے تو رضی اللہ عنہم کہا جا سکتا ہے تابعین جن کے لئے رحمہم اللہ کہنا چاہیئے تھا تابع ہو کر ان کیلئے بھی ترضی استعمال ہو سکتا ہے ایسے ہی انبیاء کے ذکر کے بعد صحابہؓ وغیرہ کا ذکر ہونے کے بعد علیہم السلام صحابہ پر تبعاً ہو سکتا ہے مگر مستقلاً کو علماء نے جائز نہیں سمجھا اور یہاں مصنف رحؒ نے والسلام علی ابی حنیفۃ مستقلاً کہا ہے لہٰذا کہا جائے گا کہ مصنف کے غلبۂ اعتقاد کی بنا پر مصنف رحؒ کے قلم سے یہ لفظ نکل گیا ہے۔ دنیائے علمی میں کوئی ایسا شخص نہ ہوگا جو امام ابوحنیفہ رحؒ کے فضائل اور علمی کارناموں سے واقف اور انکا معترف نہ ہو مگر بعض محدثین نہایت ناانصافی سے اُن پر جرح کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ حدیث میں نہایت ضعیف تھے اور یہ نہایت سخت شناعت ہے جو ایسے امام محقق کی طرف منسوب کی گئی ہے یہ لوگ اُنکا ضعیف الحدیث ہونا کسی دلیل سے ثابت نہ کر سکے کبھی یہ کہدیتے ہیں کہ اُن کو فقہ میں نہایت اشتغال تھا اسلئے حدیث میں ضعیف رہے مگر یہ کتنی کمزور دلیل ہے اسلئے کہ جو شخص اعلیٰ درجہ کا فقیہ ہوگا وہ اخذ حدیث میں بھی دوسروں سے کامل ہوگا کبھی یوں کہدیتے ہیں کہ ائمہ حدیث سے نہیں ملنے پائے تھے جو کچھ انھوں نے حاصل کیا حمادؒ سے حاصل کیا اور یہ قول بھی باطل ہے۔ اسلئے کہ انھوں نے بہت سے ائمہؒ سے روایت کی ہے جیسے امام محمد باقرؒ اور اعمشؒ وغیرہ حالانکہ حمادؒ کا وہ پایہ ہے کہ صرف اُن ہی سے حاصل کرنا دوسروں سے روایت کرنے سے بے پرواہ کرتا ہے اور فقہائے حنفیہ امام کی روایت بہت سے صحابہؓ سے ثابت کرتے ہیں اگرچہ اہل حدیث کے طریقے میں وہ ثابت نہیں مگر محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ امام نے چار صحابیوں کو پایا ہے اور اس قول سے اکثر اہل حدیث نے بھی اتفاق کیا ہے (۱) انسؓ بن مالک بصرے میں (۲) عبداللہ ابن ابی اوفی بن علقمہ کوفے میں (۳) سہلؓ بن سعید ساعدی مدینے میں (۴) ابوالطفیلؓ عامر بن واصلہ مکے میں۔ منکرین کہتے ہیں کہ اُنکے زمانے میں یہ چار صحابی ضرور تھے مگر ملاقات اور روایت ثابت نہیں اور یہ اُنکا محض تعصب اور عناد ہے کبھی یوں کہتے ہیں کہ وہ رائے اور قیاس سے بہ نسبت حدیث کے زیادہ کام رکھتے تھے اور حدیث کو چھوڑ کر رائے پر چلتے تھے حالانکہ امامؒ نے کبھی قیاس کے مقابلہ میں حدیث کو ترک نہیں کیا امام جعفر صادق نے بسند متصل نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؓ کہتے ہیں کہ ہم اخذ کرتے ہیں اول کتاب اللہ سے پھر سنت رسول اللہؐ سے پھر قضایائے صحابہؓ سے اور ہم اس پر عمل کرتے ہیں جس پر صحابہ کا اتفاق ہوتا ہے اور جس میں صحابہ کا اختلاف ہوتا ہے اُس کو اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں۔ صراط مستقیم میں ہے کہ امام ابوحنیفہ رحؒ کے اصحاب متفق ہیں کہ حدیث گو اسناد اس کی ضعیف ہوں قیاس واجتہاد سے اولیٰ ومقدم ہے علامہ کفوی کہتے ہیں کہ اگرچہ بعض محدثین امام کے تابعی ہونے کو نہیں مانتے لیکن اُنکے تابعی ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب امام احمدؒ کے بالکل موافق ہے جس کی بناء حدیث پر ہے لیکن تھوڑا سا فرق ہے اور امام شافعیؒ کا زیادہ تر مذہب امام احمدؒ کے

مخالف ہے حالانکہ امام شافعیؒ کو محدثین نے قبول کر لیا ہے ایک سو چھبیس مسئلے اصول مسائل سے ایسے ہیں کہ ان میں امام احمدؒ امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ موافق ہیں اور امام شافعیؒ کے ساتھ مخالف اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے اور شافعیؒ نے اسکو رد کر دیا ہے اور ابوحنیفہؒ قیاس سے خبر واحد کے عام کی بھی تخصیص نہیں کرتے قرآن شریف کا عام تو بڑی چیز ہے امام شافعیؒ قرآن کے عام میں قیاس سے تخصیص کرتے ہیں۔

ع واحبابہ ع وبعد فان اصول الفقہ اربعۃ کتاب اللہ تعالیٰ وسنۃ رسولہ واجماع الامۃ والقیاس ع ولا بد من البحث فی کل واحد من ھذہ الاقسام لیعلم بذلک طریق تخریج الاحکام۔

شرح ع مراد اس سے ابو یوسفؒ اور محمدؒ اور زفر امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب ہیں جنھوں نے احکام اور فروع کو ادلہ اربعہ سے نکالا بموجب اُن قواعد اور اصول کے جو امام ابوحنیفہؒ نے ٹھہرائے اگرچہ انھوں نے بعض احکام و فروع میں امامؒ کا خلاف کیا لیکن قواعد اور اصول میں اُن کے تابع رہے اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمدؒ بن حنبل سے ممتاز ہیں ابو یوسفؒ اور محمدؒ کو صاحبین کہتے ہیں اور محمدؒ اور ابوحنیفہؒ کو طرفین اور ابو یوسفؒ اور ابوحنیفہؒ کو شیخین بولتے ہیں امام محمدؒ کی چھ کتابیں ہیں جن کو ظاہر الروایت کہتے ہیں اور آج فقہ حنفی کا مدار ان ہی پر ہے ان پر امام ابوحنیفہؒ کے مسائل روایتاً مذکور ہیں اور اس لئے وہ فقہ حنفی کے اصل اصول خیال کئے جاتے ہیں وہ کتابیں یہ نام رکھتی ہیں (۱) مبسوط (۲) جامع صغیر (۳) جامع کبیر (۴) زیادات (۵) سیر صغیر (۶) سیر کبیر۔ اب اُن کتب کے تفصیلی حالات سنئے۔ مبسوط اصل میں قاضی ابو یوسفؒ کی تصنیف ہے ان ہی مسائل کو امام محمدؒ نے زیادہ توضیح اور خوبی سے لکھا ہے اور یہ امام محمدؒ کی پہلی تصنیف ہے جامع صغیر مبسوط کے بعد تصنیف ہوئی اس کتاب میں امام محمدؒ نے قاضی ابو یوسفؒ کی روایت سے ابوحنیفہؒ کے تمام اقوال لکھے ہیں کل ۱۵۳۳ مسئلے ہیں جن میں سے ایک سو ستر مسئلوں کے متعلق اختلاف رائے بھی لکھا ہے اس کتاب میں تین قسم کے مسائل ہیں (الف) جن کا ذکر بجز اس کتاب کے اور کوئی نہیں پایا جاتا (ب) اور کتابوں میں مذکور ہیں لیکن ان کتابوں میں امام محمدؒ نے تصریح نہیں کی تھی کہ یہ خاص ابوحنیفہؒ کے مسائل ہیں اس کتاب میں تصریح کر دی ہے (ج) اور کتابوں میں مذکور تھے لیکن اس کتاب میں جن الفاظ سے لکھا ہے اُن سے بعض نئے فوائد مستنبط ہوتے ہیں جامع کبیر جامع صغیر کے بعد لکھی گئی ضخیم کتاب ہے اس میں امام ابوحنیفہؒ کے اقوال کے ساتھ قاضی ابو یوسفؒ و امام زفرؒ کے بھی ۱۰۰۰ اقوال لکھے ہیں ہر مسئلے کے ساتھ دلیل لکھی ہے متاخرین حنفیہ نے اصول فقہ کے جو مسائل قائم کئے ہیں زیادہ تر اسی کتاب کی طرز استدلال و طریق استنباط سے کئے ہیں جامع کبیر کی تصنیف کے بعد جو فروع یاد آئے وہ زیادات میں درج کئے اور اسی لئے زیادات نام رکھا سیر صغیر و کبیر سب سے اخیر تصنیفات ہیں۔ اور یہ دونوں کتابیں فن سیر میں ہیں۔

شرح ع یعنی اصول فقہ سے مراد یہ چار چیزیں ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع (۴) قیاس۔ ان کو ادلۂ اربعہ کہتے ہیں وجہ حصر کی یہ ہے کہ دلیل شرعی یا تو وحی ہے یا غیر وحی ہے پس اگر وحی متلو ہے یعنی جس کے الفاظ کی رعایت واجب ہے تو وہ کتاب اللہ ہے اور اگر غیر متلو ہے تو سنت ہے اور غیر وحی کی بھی دو قسمیں ہیں یعنی اگر وہ زمانے کے تمام اہل اجتہاد کا قول ہے تو اجماع ہے اور اگر ایسا نہیں تو قیاس ہے پہلی تینوں قسمیں اصول مطلقہ کہلاتی ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک سے حکم ثابت ہوتا ہے اور قیاس ایک وجہ سے تو اصل ہے اور دوسری وجہ سے فرع اصل اس وجہ سے ہے کہ وہ باعتبار حکم کے اصل ہے اور فرع اس وجہ سے ہے کہ وہ بہ نسبت کتاب و سنت اور اجماع کے فرع ہے پس قیاس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بعینہ کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت سمجھنا چاہئیے اور قیاس حکم کا ظاہر کرنیوالا ہے ثابت کرنیوالا نہیں جمہور کی رائے یہ ہے کہ قیاس سے فائدہ ظنی حاصل ہوتا ہے نہ یقینی۔ اسی لئے عقائد کا ثبوت اس سے نہیں ہوتا قیاس

کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جبکہ کتاب وسنت اور اجماع میں حکم نہ ملے بعض نے اس کا رتبہ خبر واحد کے مثل قرار دیا ہے۔
شرح یعنی ان چاروں قسموں سے بحث کرنا اور ان کے حالات بیان کرنا ضروری ہے تاکہ ان سے احکام شرعیہ کے نکالنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

البحث الاول فی کتاب اللہ تعالیٰ

والعام کل لفظ ینتظم جمعًا من الافراد اما لفظا کقولنا مسلمون ومشرکون واما معنیً کقولنا من وما

ف پہلی بحث کتاب اللہ میں۔ کتاب اللہ کا لفظ عرف شرع میں کلام الٰہی پر بولا جاتا ہے جو مصاحف میں موجود ہے پس اصول فقہ میں کتاب سے مراد قرآن ہے اور یہ دوسرا نام زیادہ مشہور ہے یہ نام عرف عام میں اُس مجموعہ معین پر بولا جاتا ہے جو اللہ کا کلام کہلاتا ہے بندوں کی زبانوں پر جاری ہوتا ہے حقیقت میں خدا کا کلام جو اُس کی صفت ہے وہ صرف معانی ہیں[له] جو اُس کی ذات پاک سے قائم ہیں اور یہ قرآن جو اصوات وحروف سے مرکب ہے اور اُس کو لکھنے اور پڑھنے اور حفظ کرتے ہیں۔ علامہؒ نے مقدمہ میں فرمایا۔ اصول الفقہ اربعۃ الخ اب ان کو مفصل علیحدہ علیحدہ بیان فرماتے ہیں۔ کتاب اللہ چونکہ وجودًا تمام ادلہ میں مقدم ہے اور بلحاظ مرتبہ بھی ارفع۔ اس لئے تقدم ذکری میں بھی وہی احق اور تقدم بالذکر کی مستحق ہے۔ **غالد** علامہ نے کتاب اللہ کی تعریف تو کی نہیں جیسا کہ دوسری بعض کتب اصول میں بیان کی گئی ہے لہذا مصنفؒ سے بڑی بھول ہوئی۔ بلا تعریف مقسم تقسیم شروع کر دی۔ جب تک ہم مقسم سے ہی واقف نہیں تو اس کے افراد سے کیسے واقفیت حاصل ہو سکتی ہے۔ **مولانا**۔ بھائی بات تو تم نے کچھ ٹھیک ہی کہی لیکن مصنفؒ یہ نہیں سمجھتے تھے کہ تم کسی مسلمان کے گھر میں پیدا نہیں ہوئے۔ ورنہ اعتراض نہ کرتے۔ چونکہ ہر مسلمان جانتا ہے کہ کتاب اللہ اور قرآن ایک سو چودہ سورتوں کے مجموعہ کا نام ہے جن میں اول سورۂ فاتحہ اور آخری سورۃ الناس ہے۔ جو مصاحف میں موجود ہے۔ ایک ایسی چیز کی تعریف جو تمام مسلمانوں میں مشہور ہے تعریف کرنا مشہور ہونے کی بنا پر ترک کر دینا کچھ بھول نہیں۔ **عاقل** حضرت یہ جو قرآن شریف مصاحف میں موجود ہے اور سورۂ فاتحہ سے شروع ہو کر سورۃ الناس پر ختم ہوتا ہے سب جانتے ہیں لیکن اصولیین اور اصطلاح میں جو تعریف ہے وہ تو جنس وفصل کے بغیر جامع ومانع نہیں ہو سکتی۔ طلبہ تو حضرت کی خدمت میں علم اور اصولیین کی مصطلحات کے علوم حاصل کرنے کے لئے حاضر ہوتے ہیں **مولانا**۔ لو بھائی سنو۔ اصطلاح میں کتاب اللہ جس سے مراد عند الاصولیین قرآن موجود ہے اور عرف عام میں یہی نام زیادہ مشہور ہے تعریف ہے القران ھو الکتاب المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول عنہ نقلاً متواترًا بلا شبھۃ قرآن پاک خداوند تعالیٰ کی وہ کتاب ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی اور مصاحف میں لکھی ہوئی ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بلا شبہ نقل متواتر کے ساتھ منقول ہے۔ اس تعریف میں القرآن معرف اور ہو المنزل سے آخر تک تعریف ہے جس میں الکتاب جنس ہے اور آخر تک فصول ہیں المنزل کی قید سے ایسی کتابیں خارج ہو گئیں جو منزل من اللہ نہیں۔ جیسے آریوں کی رگوید۔ یجروید۔ اتھروید۔ سام وید وغیرہ وغیرہ کتب جو بندوں کی لکھی ہوئی ہیں علی الرسول میں چونکہ الف لام عہد کا ہے اس لئے رسول سے مراد حضرت محمد الرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اس لئے اس قید سے دیگر کتب سماویہ توراۃ۔ زبور وغیرہ نکل گئیں۔ المکتوب فی المصاحف کی قید سے منسوخ التلاوۃ اور وحی خفی خارج ہو گئیں۔ المنقول الخ سے احتراز ہے قراۃ شاذہ سے **کامل** کتاب۔ نقل

[له] وہ کلام نفسی ہے ۱۲

تنزیل یہ تینوں الفاظ کی صفت ہیں اور الفاظ اصوات و حروف جو انسان کے منہ سے نکلتے ہیں۔ ان کا نام ہے جو سب حادث ہیں لہذا لازم آتا ہے کہ کلام اللہ حادث ہے اور کلام اللہ کی ایک صفت ہے اور صفات خداوندی تمام قدیم ازلی و ابدی ہیں لہذا معلوم ہوا۔ کہ کلام اللہ اور کتاب اللہ کی تعریف صحیح نہیں۔ **مولانا۔** قرآن نام ہے الفاظ و معنی دونوں کا۔ اب یہ اعتراض کہ الفاظ حادث ہیں تو اسکا جواب یہ ہے کہ کلام کی دو قسمیں ہیں کلام نفسی اور کلام لفظی۔ کلام نفسی وہ معانی یعنی خدا جو کلام کرتا ہے اور متکلم ہے۔ کلام لفظی جو ان معانی پر دال ہے تو خدا کی صفت کلام نفسی ہے نہ کہ کلام لفظی اور کلام نفسی قدیم ازلی و ابدی ہے نہ کہ کلام لفظی جو دال ہے اُس کلام نفسی اور معانی پر لہذا وہ اعتراض کہ صفاتِ خداوندی تمام ازلی و ابدی ہیں جاتا رہا چونکہ جو خدا کی صفت ہے وہ کلام نفسی اور وہ معانی ہیں جن پر کلام لفظی دال ہے اور قرآن کا اطلاق کلام لفظی و کلام نفسی دونوں پر ہوتا ہے۔ قرآن صرف معانی یا صرف الفاظ کا نام نہیں۔ معانی کا تو اس وجہ سے نہیں کہ جو ہم پڑھتے ہیں۔ وہ وہ صفتِ کلام جس کے ساتھ خداوند تعالیٰ متصف ہیں نہیں بلکہ الفاظ و اصوات حادث ہیں جو اُس کلام نفسی قدیم پر دال ہیں اور صرف الفاظ کا بھی نام نہیں، چونکہ قرآن کلام اللہ ہے اور یہ الفاظ کلام اللہ نہیں چونکہ حادث ہیں۔ لہذا قرآن نام ہے اُن الفاظ کا جو دال ہیں اُن معانی پر جن کے ساتھ خداوند عزوجل متصف ہیں الفاظ اور نظم حادث ہے معانی اور وہ صفت تکلم جن سے خدائے عزوجل متصف ہیں قدیم ہے **شاہد۔** حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرآن صرف مفہوم اور معانی کا نام ہے اسی لیے تو انھوں نے فتویٰ دیا کہ قرآن جس زبان میں چاہو پڑھ لو نماز ہو جائے گی۔ خواہ پڑھنے والے کو عذر ہو یا نہ ہو۔ **مولانا۔** امام صاحبؒ نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اور صاحبینؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عذر ہو کوئی شخص عربی زبان ادا کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ اگر کسی دوسری زبان میں معانی قرآن ادا کر کے نماز میں پڑھ لے تو نماز ہو جائے گی بلا عذر نہ ہو گی اور فرض کیجیے اگر ہم امام صاحبؒ کی روایت جواز قراۃ بالفارسی کو تسلیم بھی کر لیں تب بھی امامؒ کا یہ مطلب نہیں کہ دوسری زبان میں قرآن سے قراۃ ادا ہو جائے گی بلکہ امامؒ کا مطلب یہ ہے کہ اگر بلا قصد کسی شخص نے کوئی لفظ فارسی عربی عبارۃ کی جگہ ہم معنی پڑھ دیا تو نماز ہو جائے گی جیسا کہ جزاء بما کسبا کی جگہ سزا ء بما کسبا پڑھا گیا یا معیشۃ ضنکا کی جگہ معیشۃ تنکا پڑھا گیا تو نماز ہو جائے گی۔ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے نزدیک قرآن صرف معانی کا نام ہے اگر ایسا ہوتا۔ تو صرف فارسی میں عمدہ تلاوت کرنے والے کو زندیق کیوں کہتے۔ یہ تو آپ لوگوں کو معلوم ہی ہے کہ قرآن پاک اسی ترتیب کے ساتھ جس طرح مصاحف میں موجود ہے لوحِ محفوظ میں موجود تھا اور ہے۔ زمانۂ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں آسمانِ دنیا پر بیت العزۃ میں اور وہاں سے حسب ضرورت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر تئیس برس میں نازل ہوا۔

زاہد۔ حضرت جب اللہ تعالیٰ کا کلام جنس حروف و اصوات نہیں چونکہ یہ حادث ہیں تو جبرئیلؑ نے کیسے سنا چونکہ الفاظ اور آواز کے بغیر کیسے سُنا جا سکتا ہے۔ **مولانا۔** جواب یہ ہے کہ یہ صورت تین طرح ہو سکتی ہے اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جبرئیلؑ میں قوت سماع اس قسم کی پیدا کر دی ہو کہ اللہ تعالیٰ کے کلام بے حروف و آواز کو سن سکے اور پھر ایسی عبارت پر قادر کر دیا ہو کہ اُس کلام قدیم کو بیان کر سکے دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے لوحِ محفوظ میں اپنی کتاب کو اسی ترتیب سے پیدا کر دیا ہو اور اُس کو جبرئیلؑ نے پڑھ لیا ہو۔ تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کسی چیز جسم دار میں سے خاص طرح کی آوازیں ٹھیر ٹھیر کر نکالی ہوں۔ اور جبرئیلؑ نے بھی اُس کے ساتھ آواز ملائی ہو پھر اللہ نے جبرئیلؑ کو بتا دیا ہو کہ یہ وہ عبارت ہے جو ہمارے کلام قدیم کو پورا ادا کرتی ہے۔ اس پر سید احمد خاں یہ اعتراض کرتے ہیں کہ "اللہ نے آنحضرتؐ ہی میں ایسی سماعت یا لوحِ محفوظ سے پڑھنے کی قدرت یا جس جسم سے وہ اونچی نیچی آوازیں نکلی تھیں اُن سے کلام سمجھ لینے کی طاقت کیوں نہیں پیدا کی تاکہ اس تکلف کی کہ جبرئیلؑ سنیں پھر اُس کی عبارت بنائیں پھر آں حضرت کو آ کر سنائیں حاجت نہ رہتی"۔ مگر یہ اعتراض لغو ہے کیونکہ قادر مختار کو اختیار ہے کہ جونسی صورت چاہے اختیار کرے۔ اب ہم بطور معارضہ پوچھتے

ہیں کہ خدا نے یہ کیوں نہ کیا کہ تمام جہان کی جبلت و فطرت میں نیکی پیدا کر دیتا۔ اس صورت میں نہ انبیاء کے پیدا کرنے کی ضرورت پیش آتی نہ کتاب نازل کرنے کی۔ بخاریؒ نے کتاب التفسیر میں جو ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے اس سے ثابت ہے کہ خدا کے احکام آسمان میں اس طرح صادر ہوتے ہیں کہ شیاطین تک اُن کو سن آتے ہیں اور اس میں تشبیہ دی گئی ہے اس کیفیت کو جو سننے کے وقت ہوتی ہے **صلصلة على صفوان** یعنی زنجیر کی جھنکار سے چکنے پتھر پر۔ قسطلانی نے صحیح بخاری کی شرح میں کہا ہے کہ فرشتے وغیرہ کا اللہ سے سننا حروف اور آواز سے نہیں ہے بلکہ اللہ سامع کے واسطے علم ضروری پیدا کر دیتا ہے جس سے وہ اس کے کلام کو سمجھ جاتا ہے پس جس طرح اللہ کا کلام بشر کے کلام کے قبیل سے نہیں ہے اسی طرح اللہ کے کلام کا سننا بھی جس کو وہ اپنے بندے کے واسطے پیدا کر دیتا ہے آوازوں کے سننے کے قبیل سے نہیں ہے۔ جمع ہونا قرآن کا تین بار واقع ہوا ہے ایک بار تو روبرو پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے لیکن مصحف مرتب نہ تھا اور دوسری بار روبرو حضرت ابوبکر صدیق رضی کے تیسری بار حضرت عثمانؓ کے وقت میں جمع ہوا کہ انھوں نے صحابہ کو جمع کر کے لغت قریش کے موافق مصحفوں میں لکھوایا اور اس کے نسخے اطراف و جوانب میں بھیجے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عثمانؓ کے جمع کرنے میں فرق یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے اس خیال سے جمع کیا کہ مبادا قرآن میں سے کچھ جاتا رہے اور حضرت عثمانؓ نے اس لئے جمع کیا کہ قراءت میں اختلاف نہ ہو اور جن مصاحف میں قراءت کے اختلاف تھے دفع اختلاف کے لئے اُن کو جلوا دیا۔ اور قرآن میں باعتبار اصل منزل کے ایک حرف کی کمی ممکن نہ تھی کیونکہ قرآن کا دار و مدار حفظ پر تھا اور اول ہی قرن میں بے شمار ایسے پکے حافظ موجود تھے کہ جن میں سے ایک ایک شخص قرآن کے لفظ لفظ پر حاوی تھا۔ جمہور اہل اسلام کا مذہب یہ ہے کہ قراءات سبعہ متواتر ہیں اور جن لوگوں نے تواتر سے انکار کیا ہے اُن کا شمار بہت ہی کم ہے۔ اور ان کا متواتر ماننا ضروری ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی ہیں اور ان کے ناقل عہد رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر اس وقت تک ہر عصر میں اتنے آدمی ہوئے ہیں کہ جن کا حصر مشکل ہے اُن قراء سبعہ کے یہ نام ہیں (۱) نافعؒ (۲) ابن کثیرؒ (۳) ابوعمروؒ (۴) ابن عامرؒ (۵) عاصمؒ (۶) حمزہؒ (۷) کسائیؒ۔

فصل فی الخاص والعام

فالخاص لفظ وضع لمعنی معلوم او لمسمی معلوم علی الانفراد کقولنا فی تخصیص الفرد زید و فی تخصیص النوع رجل و فی تخصیص الجنس انسان

ف۔ فصل خاص و عام کے بیان میں۔ خاص وہ لفظ ہے کہ بنایا گیا ہو واسطے معنی معلوم کے یا مسمی معلوم کے بطور انفراد کے (یعنی وہ لفظ ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہو اور ایک حیثیت سے زیادہ افراد کو شامل نہ ہو) خاص فرد کی مثال زید ہے اور خاص نوع کی مثال رجل (مرد) ہے اور خاص جنس کی مثال انسان۔ **م**۔ الفاظ اور عبارۃ قرآنی کی دلالت جو اپنے معانی و مطالب پر ہوتی ہے چونکہ دلالت میں الفاظ قرآنی مختلف ہوتے ہیں اس لئے مصنفؒ ہر ایک کی صورت الگ الگ بیان فرماتے ہیں۔ مطلب یہ کہ یہ تقسیم کتاب اللہ کی بحث عن لفظ القرآن بحسب دلالته علی المعنی ہے۔ **نرالہ** حضرت خاص کی بحث کو مطلق و مقید پر کیوں مقدم کیا اس کی تقدیم کی کوئی وجہ مرجح ہے **مولانا** جی ہاں چونکہ خاص متفق علیہ ہے

اور مطلق و مقید مختلف فیہما اور متفق علیہ مقدم ہوتا ہے مختلف فیہ پر اس لیئے خاص کی بحث کو مقدم کیا پھر عام کو خاص کے ساتھ مفہوم میں مناسبت کی بناء پر یکجا بیان کر دیا۔ **خالد**۔ حضرت فصل فی الخاص والعام عبارۃ غلط ہے الخاص و العام مظروف ہے اور فصل ظرف ہے اور یہاں مصنفؒ نے بالعکس بیان کیا۔ **مولانا**۔ بھائی یہ ظرفیۃ اعتباری ہے حقیقی نہیں جیسا کہ زید فی النعمۃ میں چونکہ حقیقۃً تو نعمۃ مظروف ہے اور زید ظرف ہے اس لئے کہ نعمۃ کا محل زید ہے۔ زید میں نعمۃ ہوتی ہے۔ لہذا زید فی النعمۃ جو کہا جاتا ہے یہ ظرفیۃ اعتباری ہے **عاقل**۔ حضرت خاص اور عام کو الگ الگ دو فصلوں میں بیان کرنا چاہیئے تھا جیسا کہ مطلق و غیرہ کو الگ الگ بیان کیا ہے۔ **مولانا**۔ چونکہ خاص و عام دونوں معنی واحد کے لیئے موضوع ہیں اس لئے دونوں کو ایک ہی فصل میں بیان کر دیا۔ صرف اتنا فرق ہے کہ خاص اپنے معنی واحد میں متفرد ہوتا ہے اپنے افراد سے اور عام بہت سے افراد پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن معنی واحد ہی ہوتے ہیں بخلاف مشترک و مؤول کے کہ وہاں معنی ہی کئی کئی ہوتے ہیں جیسا کہ آگے آتا ہے۔ پھر خاص کو عام پر اس وجہ سے مقدم کر دیا چونکہ خاص بمنزلۂ مفرد ہے اور عام بمنزلہ مرکب۔ اور مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے۔ **م**۔ فالخاص لفظ الخ تعریف ہے خاص کی اور تعریف کے لیئے جنس و فصل کی ضرورت ہے جنس یعنی مابہ الاشتراک۔ فصل مابہ الامتیاز چونکہ ہر شئی کے لئے مابہ الاشتراک یعنی ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جو دیگر اشیاء میں بھی پائی جاتی ہو اور مابہ الامتیاز یعنی ایسی اشیاء و اوصاف ممیزہ جن کی وجہ سے وہ شئی دوسری اشیاء سے ممتاز ہو سکے۔ تو سمجھیئے کہ لفظ یہاں بمنزلۂ جنس ہے۔ لفظ کہتے ہیں جو بولی انسان کے منھ سے نکلے خواہ وہ مہمل ہو یا موضوع یعنی اس کے معنی موضوع لہ ہوں یا نہ وضع معنی لمعنی بمنزلہ فصل اول ہے جس سے مہمل الفاظ خارج ہو گئے۔ معلوم بمنزلہ فصل ثانی ہے جس سے مشترک و مجمل خارج ہو گئے چونکہ ان کے معنی متعین اور معلوم المراد نہیں ہوتے علی الانفراد بمنزلہ فصل ثالث ہے جس سے عام نکل گیا **عامر**۔ حضرت تعریف اشیاء میں اَوْ کا لانا ممنوع ہے چونکہ اَوْ شک پر دال ہے۔ **مولانا**۔ یہاں لفظ اَوْ تشکیک یا شک کے لیئے نہیں بلکہ تقسیم کے لیئے ہے یہاں اشارہ کرنا مقصود ہے کہ خاص کی دو قسمیں ہیں خاص معانی و خاص مسمیات بخلاف عام کے کہ وہ صرف الفاظ میں پایا جاتا ہے معانی میں نہیں **مولانا** کقولنا الخ مصنفؒ نے مثال میں ہی خاص کی تین قسموں کو بیان فرما دیا یعنی خصوص العین یا خصوص الفرد۔ خصوص النوع خصوص الجنس۔ خصوص العین یا خصوص الفرد جو معنی کے اعتبار سے مدلول واحد رکھتا ہو اور خارج میں بھی اس کا ایک ہی فرد پایا جاتا ہو جیسے خالد کہ اس کا مدلول مفہوم کے لحاظ سے واحد ہے اور خارج میں اس کا فرد بھی وہ شخص مسمی تنہا ہی ہے۔ خصوص النوع کے معنی ہیں کہ اس کی نوع خاص ہے باعتبار معنی کے اگرچہ اس کے افراد متعدد ہوں جیسے کہ رجل بنی آدم مذکور جو حد صغر یعنی بچپن سے گذر چکا ہو جب تک بڑھاپے کو نہ پہنچے۔ اس کو رجل کہتے ہیں۔ اب اس کی نوع خاص ہے عورت پر اطلاق نہیں ہو سکتا گو افراد زید عمر بکر خالد وغیرہ متعدد ہیں۔ خصوص الجنس کا مطلب ہے کہ معنی کے اعتبار سے جس کی جنس خاص ہو اگرچہ افراد متعدد ہوں جیسے انسان کہ وہ اپنے مفہوم اور معنی یعنی حیوان ناطق کے لحاظ سے خاص اور واحد ہے چونکہ جب انسان بولتے ہیں تو اس کا مفہوم حیوان ناطق معنی واحد متعین ہیں جب خاص کے افراد متعدد ہو سکتے ہیں تو معلوم ہوا کہ خاص کے لئے اس کا مدلول واحد اور متعین ہونا ضروری ہے اس مفہوم کے افراد خواہ خارج میں موجود ہوں جیسے خصوص الجنس و خصوص النوع میں ہوتے ہیں یا خارج میں موجود نہ ہوں جیسے خصوص الفرد میں ہوتا ہے۔ زید اخص الخاص ہے یاد رکھو کہ نوع اور جنس سے فقہاء کے نزدیک وہ نوع اور جنس مراد نہیں ہے جو منطقیین کے یہاں مراد ہے منطقیین کے نزدیک نوع وہ کلی ہے جو ایسی کثیر چیزوں پر صادق آئے جن کی حقیقت متحد ہوں جیسے انسان کہ وہ زید خالد و ولید وغیرہ پر صادق آتا ہے جن کی حقیقت متحد ہے اور

جنس وہ کُلّی ہے جو ایسی کثیر چیزوں پر صادق آئے جن کی حقیقت مختلف ہو مثلاً حیوان کہ ہاتھی گھوڑے بیل آدمی وغیرہ پر صادق آتا ہے اور ان کی حقیقت مختلف ہے بخلاف فقہا کے کہ اُن کی اصطلاح میں نوع وہ کُلّی ہے جو ایسی کثیر چیزوں پر صادق آئے جن کے اغراض متفق ہوں مثلاً مرد کہ وہ ایسے کثیر پر صادق آتا ہے جن کے اغراض متفق ہو گو کہ مرد آزاد یا مرد غلام کے اغراض جُدا جُدا ہیں اسی طرح مرد مجنوں یا مرد غیر مجنون کے احکام جُدا جُدا ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ اہلیت دونوں میں اس بات کی موجود ہے کہ ایک کے احکام دوسرے پر صادر ہو سکیں۔ اسی طرح جنس فقہا کے نزدیک وہ کُلّی ہے۔ جو ایسے کثیر پر صادق آئے جن کے اغراض مختلف ہوں مثلاً انسان جس میں مرد و عورت داخل ہیں اور شرع میں ہر ایک کے اسلئے احکام خاص خاص ہیں مثلاً مرد نبی ہوتا ہے حدود و قصاص میں اُس کی گواہی معتبر ہے۔ نماز جمعہ اور نماز عیدین اُسی کی ذات سے وابستہ ہیں اور وہ نکاح پڑھاتا ہے اور یہ احکام عورت کے سلئے جاری نہیں ہو سکتے۔

والعام کل لفظ ینتظم جمعًا من الافراد اما لفظًا کقولنا مسلمون ومشرکون واما معنًی کقولنا من وما

یعنی عام وہ لفظ ہے جو کئی افراد کو ایک وقت میں شامل ہو خواہ یہ شمول لفظاً ہو جیسے مسلمون ومشرکون کہ یہ دونوں جمع کے صیغے ہیں اور ایک وقت میں بہت سے افراد کو شامل ہیں اور خواہ یہ شمول معناً ہو (یعنی تلفظ میں تو صیغہ واحد ہو مگر معنی میں بہت سے افراد پر دلالت کرتا ہو) جیسے ما کہ اشیائے غیر ذوی العقول پر بولا جاتا ہے اور من کہ ذوی العقول کی جماعت پر ایک وقت میں بولا جاتا ہے مگر ان لفظوں میں خصوص کا بھی احتمال ہے اگرچہ اصل وضع میں عموم کے سلئے ہیں خصوص کے سلئے استعمال پاتا مجازاً ہے جیسے اعبد من خلق السموت والارض یعنی اُس کی عبادت کر جس نے آسمان و زمین کو پیدا کیا ہے من کا استعمال حقیقت میں ذوی العقول کے لیے ہے جیسے اس حدیث میں من قتل کافرا فلہ سلبہ یعنی جو شخص کہ قتل کرے کافر کو تو مقتول کی اشیاء قاتل کے لئے ہے مگر کبھی مجازاً غیر ذوی العقول میں بھی استعمال پاتا ہے جیسے اس آیت میں وَاللّٰہُ خَلَقَ کُلَّ دَآبَّۃٍ مِّنْ مَّآءٍ فَمِنْھُمْ مَّنْ یَّمْشِیْ عَلٰی بَطْنِہٖ یعنی اللہ ہی نے تمام جان داروں کو پانی سے پیدا کیا ہے پھر اُن میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے پیٹ کے بل چلتے ہیں پس اگر مالک نے کہا من شاء من عبیدی العتق فھو حر تو اس صورت میں اگر اُس کے تمام غلاموں نے اپنی آزادی چاہی تو وہ آزاد ہو جائیں گے کیونکہ من عموم پر دلالت کرتا ہے معنی اس قول کے یہ ہوں گے کہ جو کوئی میرا غلام آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے۔ من کے عموم کا یہ فائدہ ہوگا کہ کل آزاد ہو سکیں گے اور مجازاً کبھی ما کو من کی جگہ بھی استعمال میں لے آتے ہیں جیسے وَالسَّمَآءِ وَمَا بَنٰھَا وَالْاَرْضِ وَمَا طَحٰھَا یعنی آسمان کی اور اُس ذات کی قسم جس نے اس کو بنایا ہے اور زمین کی اور اُس ذات کی قسم جس نے اُس کو بچھایا ہے۔ اور ذوی العقول کے صفات پر بھی کلمہ ما داخل ہوتا ہے جیسے اللہ فرماتا ہے فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ ما سے مراد عورتیں ہیں اور طاب سے مراد طیبات یعنی نکاح کرو جو عورتیں تم کو پسند آئیں۔ عام کی تعریف میں بھی کل لفظ بمنزلۂ جنس ہے اور وضع مثل تعریف خاص فصل اول کی منتظم کے معنی ہیں۔ یشتمل فصل ثانی جس سے مشترک خارج ہو گیا ہے چونکہ وہ بہت سے معانی پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک کا احتمال رکھتا ہے علی السویہ بطریق البدلیۃ۔ چونکہ وہ جب بھی صادق ہوگا کسی ایک پر بھی ہوگا اس میں صرف احتمال ہوتا ہے اشتمال نہیں۔ **عاقل**۔ حضرت خاص کی تعریف جامع نہیں اپنے افراد کے لئے اور عام کی مانع

نہیں دخول غیر سے چونکہ جب خاص کی تعریف کی گئی لفظ وضع لمعنی معلوم او مسمی معلوم علی الانفراد اور عام کی کل لفظ ینتظم جمعا من الافراد تو ثلثون عشرون اربع آحاد و عشرات جو مشتمل ہیں بہت سے افراد پر چونکہ ثلثون کے معنی ہیں۔ تیس کے اور عشرون بیس کو کہتے ہیں اور اربع چار کو جو بہت سے افراد ہیں گویا کہ اسماء عدد کے مدلول بہت سے افراد ہیں حالانکہ عند الاصولیین یہ خاص ہیں عام نہیں تو اسماء عدد جو فرد تھے خاص کے عام میں داخل ہو گئے لہذا خاص کی تعریف جامع نہیں لاسکے افراد کے لئے اور عام کی تعریف مانع نہیں چونکہ اس میں اسماء عدد داخل ہو گئے۔

مولانا۔ عاقل صاحب آپ نے جمعا من الافراد کا لفظ شاید عام کی تعریف سے نظر انداز کر دیا حالانکہ عام کی تعریف میں یہ لفظ جمعًا من الافراد فصل ثالث ہے جو ممیز ہے خاص کے لئے عام کو خاص سے ممتاز کر دیتی ہے چونکہ اسماء عدد مشتمل من الاجزاء ہے من الافراد نہیں۔ ثلثون وعشرون واربع۔ کے بیٹے ایک رد اجزاء ہیں افراد نہیں۔ جزء کل پر محمول نہیں ہو سکتا فرد اپنی کلی پر محمول ہوتا ہے واحد ثلثون یا واحد عشرون نہیں کہہ سکتے زید انسان کہا جائے گا جس کے معنی ہیں کہ "ایک تیس ہیں" نہیں کہا جا سکتا " زید انسان ہے" کہا جائے گا۔ چونکہ ایک تیس کا جزء ہے فرد نہیں اور زید انسان کا فرد ہے جزء نہیں فرد اپنی کلی پر محمول ہوتا ہے جزء کل پر نہیں ہوتا جزء مغایر کل ہوتا ہے فرد میں کلی موجود ہوتی ہے۔ تخت کے کیل تختے پائے اجزاء ہیں افراد نہیں لہذا یوں نہیں کہا جا سکتا کہ پائے تخت ہیں بلکہ کئی چیزوں کا مجموعہ تخت ہے البتہ زید انسان کا فرد ہے لہذا کہا جائے گا " زید انسان ہے"، لہذا جزء اور فرد کے اس فرق کے بعد معلوم ہو گیا کہ اسماء عدد خاص میں داخل ہیں عام میں نہیں۔

فاضل۔ حضرت ہمیں تسلیم نہیں کہ عشرون کے احاد اجزاء ہیں عشرون بلکہ ہم کہتے ہیں کہ بیس میں جس قدر اکائیاں ہیں وہ سب بیس کے افراد ہیں۔

مولانا۔ میں جیسا کہ کہہ چکا ہوں کہ فرد میں کلی اور اس کی حقیقة و ماہیتہ موجود ہوتی ہے اور ہر جزء میں کل کی حقیقة و ماہیتہ موجود نہیں ہوتی چونکہ فرد عین حقیقة و ماہیتہ ہے لیکن جزء عین کل نہیں اس لئے اس مفہوم کے جس قدر افراد ہوں گے سب میں حقیقة و ماہیتہ مشترک ہوگی لہذا ہر فرد پر اس کلی اور مفہوم کا اطلاق ہو سکے گا بخلاف اجزاء کے کہ ہر ایک جزء کی حقیقة و ماہیتہ مغایر ہوتی ہے دوسرے جزء سے لہذا ایک جزء کی حقیقة و ماہیتہ کے دوسرے جزء پر اطلاق نہ کیا جا سکے گا۔ اسی وجہ سے الگ الگ ایک دو تین چار الخ کو عشرون نہیں کہہ سکتے چونکہ ایک دو تین بیس نہیں بلکہ بیس کا جزء ہیں اور بیس مجموعہ ہے جو دس کے دو گنے کا نام ہے

ع۔ وحكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا محالة ع فان قابله خبر الواحد والقياس فان امكن الجمع بينهما بدون تغيير فى حكم الخاص يعمل بهما والا يعمل بالكتاب ويترك مايقابله ع مثاله فى قوله تعالىٰ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ فان لفظة الثلثة خاص فى تعريف عدد معلوم فيجب العمل به ع ولو حمل الاقراء على الاطهار كما ذهب اليه الشافعیؒ باعتبار ان الطهر مذكر دون الحيض وقد ورد الكتاب فى الجمع بلفظ التانيث دل على انه جمع المذكر وهو الطهر لزم ترك العمل بهذا الخاص

ش ع ۱۔ قرآن کے لفظ خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا یقیناً ضروری ہے۔ علمائے عراق اور قاضی ابو زید اور شیخین اور ان کے متبعوں کا یہی مذہب ہے اور دلیل اس بات پر یہ ہے کہ الفاظ کے وضع کرنے سے یہ مقصود ہے کہ ان سے ان کے معانی سمجھے جائیں جبکہ وہ مطلقاً مستعمل ہوں ورنہ وضع الفاظ سے کیا فائدہ مگر علمائے سمرقند اور اصحاب شافعیؒ کی یہ رائے ہے کہ کسی لفظِ خاص سے کوئی حکم قطعی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ہر لفظ میں یہ احتمال موجود ہے کہ شاید اس سے مجازاً کچھ اور مقصود ہو خاص وہ بات مقصود نہ ہو جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے اور احتمال ہونے کی صورت میں قطعیت ثابت نہیں ہوتی۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ احتمال دلیل سے پیدا نہیں ہوتا ہے اس لئے اس قطعیت میں کوئی نقصان لازم نہیں ہوتا۔ دیکھو اگر کوئی آدمی دیوار کے تلے کھڑا ہو اور وہ دیوار اس کی طرف جھکی ہوئی نہ ہو تو اس کو اس بات کی ملامت کریں گے کہ تو اس کے تلے کھڑا ہے کہیں یہ گر نہ جائے کیونکہ اس وقت تک کوئی دلیل دیوار کے گرنے کی موجود نہیں۔ ہاں اگر وہ جھکی ہوئی ہو تو ضرور اس کو ملامت کریں گے کیونکہ اس وقت دیوار کے گرنے کی دلیل موجود ہے پس لفظ خاص اپنے معنی معلوم پر قطعاً دلالت کرتا ہے اور اس میں دلیل سے کوئی احتمال پیدا نہیں ہوتا البتہ اس میں احتمال کی گنجائش ہوتی ہے یہ نہیں کہ اس میں کسی طرح احتمال کی گنجائش ہی نہیں مثلاً زید عالم ہے اس مثال میں لفظ زید بھی خاص ہے اور عالم بھی پس زید کے علم کا حکم قطعی ہے۔

ش ع ۲۔ اگر خاص کے مقابلہ میں خبر واحد یا قیاس آ رہے تو جہاں تک دونوں میں جمع کرنا اس طرح ممکن ہو گا کہ خاص کے حکم میں کچھ تغیر پیدا نہ ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا اور اگر جمع کرنا ممکن نہ ہو گا تو کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابل خبر واحد اور قیاس کو چھوڑنا پڑے گا۔ اس لئے کہ جو حکم قرآن پاک سے ثابت ہو وہ قوی اور قطعی ہے بہ نسبت خبر واحد اور قیاس کے چونکہ خبر واحد میں احتمال ہے کہ منقطع ہو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک سلسلہ روایت نہ پہنچا ہو اور قیاس کا تو بنا ہی رائے پر ہے لہذا خاص کے مقابلہ میں جس کے معنی معلوم و متعین قطعی الثبوت ہیں جن میں کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہیں خبر واحد و قیاس در صورت عدم تطابق چھوڑ دیا جائے گا۔ **حامد**۔ فان قابلہ عبارت غلط ہے چونکہ مقابلہ اور معارضہ کے معنی تو یہ ہیں کہ دو دلیلیں متعارض ہوں اور آپس میں ٹکراویں اور خاص کتاب اللہ کے مقابلہ میں خبر واحد اور قیاس دلیل ہی نہیں تو تعارض و مقابلہ کیسا۔ **مولانا**۔ بھائی یہاں فان قابلہ میں لغوی مقابلہ مراد ہے اصطلاحی معارضہ نہیں۔ **ناصر**۔ حضرت قیاس تو کبھی خاص کے معارض و مقابل ہو ہی نہیں سکتا چونکہ قیاس کے لئے تو شرط ہے کہ ایسی فرع میں ہو جس میں نص وارد ہی نہ ہو تو پھر قیاس خاص کے کیسے معارض ہو جائیگا۔ **مولانا**۔ میاں مراد تقابل حقیقی نہیں صوری ہے کہ بظاہر مقابل معلوم ہو ورنہ حقیقۃً تو قیاس کبھی مقابل ہو گا ہی نہیں۔ **فاضل**۔ حضرت عبارۃ الا اذا امکن الجمع عجیب عبارۃ ہے جس میں فان قابلہ الخ بھی ہے کہ مقابلہ و معارضہ ہو اور پھر الا امکن الجمع بھی ہے۔ جب دو چیزوں میں مقابلہ و معارضہ تباین و تضاد ہو تو پھر ان کا جمع ہونا کیسے ممکن ہے۔ **مولانا** خوب بھائی خوب۔ الا اذا امکن الجمع سے مراد یہ نہیں کہ بلا کسی ترمیم کے جمع ہو بلکہ مطلب یہ ہے کہ خبر واحد یا قیاس میں ترمیم کر کے جمع ہو سکے۔ اسی مفہوم پر دال ہے۔ مصنفؒ کا قول بدون تغییر فی حکم الخاص کہ حکم خاص میں کوئی تغیر نہیں کریں گے بلکہ خبر واحد یا قیاس میں ترمیم و تغییر کریں گے۔

ش ع ۳۔ خاص کی مثال خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہے وہ اپنے نفسوں کو روک رکھیں تین قروء تک یعنی عدت کے انتظار میں بیٹھیں ثلثۃ لفظ خاص ہے عدد معلوم پر اس لئے عمل کرنا اس پر واجب ہو گا کیونکہ ثلثۃ کے معنی تین کے ہیں اور قروء لفظ مشترک ہے جس کے دو معنی ہیں (۱) حیض (۲) طہر یعنی حیض سے پاکی۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے اپنی زوجہ کو بعد خلوت کے طلاق رجعی یا بائن دی اور عورت آزاد ہے اگر اس کو حیض آتا ہو تو تین حیض کامل تک اس کو عدت لازم آئے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک عدت اس کی تین طہر ہیں اور یہ اختلاف اس سبب سے واقع ہوا ہے کہ لفظ قروء

سے کیا مراد ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں قرء سے مراد طہر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ ۔ لام یہاں وقت کے فائدے کے لئے ہے یعنی عورتوں کو عدت کے دنوں میں طلاق دو اور گنتے رہو " اور عدت کے دن طہر کے دن ہیں کیونکہ اجماع اس پر ہے کہ طلاق شرعی ایام طہر کے سوا جائز نہیں اگر ایام حیض میں طلاق دی جائے تو وہ طلاق بدعی ہے کہ شرع میں متروک ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ قرء سے مراد اس میں حیض ہے اور دلیل اس پر لفظ ثلثة ہے کیونکہ وہ خاص ہے اس میں کمی بیشی کی گنجائش نہیں اور طلاق مشروع وہی ہے کہ حالت طہر میں دی جائے مصنفؒ شافعی کے مذہب کے رد میں کہتے ہیں

شرح ۲ یعنی اگر قروء کے معنی طہر کے لیں جیسا کہ مذہب شافعیؒ سے ہے بوجہ اس امر کے کہ لفظ طہر مذکر ہے نہ حیض اور قرآن کریم میں جمع کو لفظ مؤنث کے ساتھ ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قروء جمع مذکر ہے تو اس صورت میں اس لفظ خاص ثلثة کو ترک کرنا پڑے گا تفصیل امام شافعیؒ کے بیان کی یہ ہے کہ لفظ قروء کے دو معنی ہیں ایک طہر دوسرے حیض طہر مذکر ہے اور حیض مؤنث ہے۔ لفظ ثلثة میں ہوتا ہے تانیث کے ساتھ ہے یہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ قرء سے تین طہر مراد ہیں کیونکہ اسمائے اعداد میں ثلثة سے عشرة تک تائے تانیث کا آنا ان کے تمیز کے مذکر ہونے کی علامت ہے۔ مثلاً مذکر میں کہتے ہیں کہ ثلثة رجال اور مؤنث میں بولتے ہیں ثلاث نسوة اور چونکہ یہاں قرء کے ممیز ثلثة مؤنث آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قروء مذکر ہے اور اس سے مراد طہر ہے اگر قرء سے مراد تین حیض ہوتے تو ثلاث قروء بدون تائے تانیث کے وارد ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ لفظ قروء اور حیض یہ دونوں اس خون کے نام ہیں جو ایسی عورت کے رحم سے بہے جو مرض اور لڑکپن سے سلامت ہو۔ اگر حیض مؤنث ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قروء بھی مؤنث ہو مثلاً عین اور ذہب ایک چیز یعنی سونے کو کہتے ہیں اور ان میں ذہب مذکر اور عین مؤنث ہے پس قروء کی رعایت سے تائے تانیث لگائی ہے گو اس سے حیض مراد ہے۔

ع لان من حمله على الطهر لا يوجب ثلثة اطهار بل طهرين و بعض الثالث وهو الذى وقع فيه الطلاق ۲ع فيخرج على هذا حكم الرجعة فى الحيضة الثالثة وزواله وتصحيح نكاح الغير وابطاله وحكم الحبس والاطلاق والمسكن و الانفاق والخلع والطلاق وتزوج الزوج باختها واربع سواها واحكام الميراث مع كثرة تعدادها ۳ع وكذلك قوله تعالى قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ خاص فى التقدير الشرعى فلا يترك العمل به باعتبار انه عقد مالى فيعتبر بالعقود المالية فيكون تقدير المال فيه موكولا الى راى الزوجين كما ذكره الشافعیؒ

شرح ۱ پس امام شافعیؒ کے قرء کے طہر کے معنی میں لینے میں عدت کی مدت تین طہر نہیں قرار پاتی بلکہ دو طہر کامل اور ایک طہر کا وہ حصہ جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت قرار پاتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب کہ مرد نے عورت کو حالت طہر میں طلاق دی

اور عدت بھی ایام طہر ہی قرار پائیں تو جن ایام طہر میں طلاق دی ہے اگر اُن کو ایام عدت میں محسوب کریں گے جیسا کہ شافعیؒ کا مذہب ہے تو اس صورت میں ایام عدت کچھ اوپر دو طہر ہوئے اور اس صورت میں لفظ ثلثة کے مفہوم میں کمی لازم آتی ہے اور اگر وہ طہر جس میں طلاق دی ہے ایام عدت میں محسوب نہ ہو گا تو اس صورت میں کچھ اوپر تین ۳ طہر پورے ایام عدت واقع ہوں گے اور اس میں لفظ ثلثة کے مفہوم پر زیادتی لازم آتی ہے اور ہر تقدیر پر لفظ ثلثة کا مقتضیٰ باطل ہوا جاتا ہے اور جب کہ قروء سے حیض مراد لیں گے اور عدت کی میعاد تین حیض مقرر کریں گے جیسا کہ امام اعظم کا مذہب ہے تو کوئی خرابی لازم نہ آئے گی۔ **فاضل**۔ اگر کوئی شخص اپنی عورت کو طلاق حیض کی حالت میں دے تو حنفیہ کے مذہب کے مطابق اُس کو عدت میں شمار نہ کریں گے بلکہ تین حیض اُس کے سوا شمار کریں گے اور اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ تین حیض پورے اور بعض حصہ حیض کا جس میں طلاق واقع ہوئی ہے میعاد عدت قرار پائیں اور اس میں ثلثة کے مفہوم پر زیادتی لازم آتی ہے **مولانا**۔ مسئلے کا حکم طلاق مشروع کے لئے ہے اور شرع میں طلاق کے لئے ضرور ہے کہ ایام طہر میں ہو اور معترض نے طلاق غیر مشروع کے ساتھ اعتراض کیا جس کا حکم اس مسئلے سے متعلق نہیں اس کا حکم دلالة النص یا اجماع سے کھلتا ہے۔ **حامد**۔ اگر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ کہا جائے کہ جب مرد نے عورت کو ایام طہر میں طلاق دی تو بعد اس کے پورے دو ۲ طہر ملا کر تین طہر سمجھے جائیں گے اور اس صورت میں ثلثة کے معانی میں کمی بھی لازم نہیں آئے گی کیونکہ طہر کے واسطے لمبی چوڑی میعاد کا ہونا ضرور نہیں بلکہ طہر کی ادنیٰ مدت پر بھی طہر کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اس کے صادق آنے کے لئے ایک گھڑی کی مدت بھی کافی ہے۔ **مولانا**۔ جزو طہر مستقل طہر قرار نہیں پا سکتا اگر ایسا ہو تو شروع کے طہر میں جس میں طلاق دی جائے اور تیسرے طہر میں بھی تفریق نہ ہو گی اور ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ تیسرے طہر کا ایک حصہ ظہور میں آتے ہی مطلّقہ عورت کے ساتھ نکاح اور مباشرت جائز ہو حالانکہ یہ دونوں کام اجماع کے خلاف ہیں۔

شع ۲۔ یعنی اس اختلاف پر کہ حنفیہ کے نزدیک عدت تین ۳ حیض ہیں اور شافعیہ کے نزدیک تین طہر کئی مسئلے دونوں اماموں میں مختلف ہو گئے ہیں (۱) کسی نے اپنی عورت کو حالتِ طہر میں طلاق رجعی دی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیسرے حیض میں رجوع کر سکتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تیسرے حیض آنے پر حق رجعت باقی نہیں رہے گا کیونکہ اڑھائی طہر پورے ہو جائیں گے (۲) تیسرے حیض میں عورت مطلّقہ کے ساتھ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غیر آدمی کا نکاح کرنا جائز نہ ہو گا کیونکہ ابھی عدت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ عدت پوری ہو چکی (۳) تیسرے حیض کے اندر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت پر اپنے عدت کے گھر میں پابند رہنا لازم ہو گا کیونکہ عدت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعیؒ کے نزدیک اب وہ عدت کے مکان سے نکلنے کی مختار ہو جائے گی۔ (۴) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیسرے حیض میں خاوند پر لازم ہو گا کہ عورت کو روٹی کپڑا اور رہنے کو مکان دے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ (۵) تیسرے حیض میں خاوند کو اُس معتدہ سے خلع کر لینے اور طلاق دے دینے کا اختیار اور حق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک کچھ حق باقی نہیں رہا۔ (۶) خاوند اس معتدہ کی بہن سے یا اس کے سوا چار عورتوں سے تیسرے حیض کے وقت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نکاح نہیں کر سکتا کیونکہ عدت پوری نہیں ہوئی اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح کر سکتا ہے۔ (۷) اگر خاوند معتدہ کے تیسرے حیض کے دنوں میں مر گیا تو معتدہ وارث ہو گی اور خاوند اس کے حق میں وصیت نہیں کر سکے گا کیونکہ وارث کے واسطے وصیت درست نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت اس صورت میں وارث نہیں ہو گی اور وصیت اس کے حق میں درست ہو گی۔

شع ۳۔ دوسری مثال خاص کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو فرمایا ہے کہ ہم نے مردوں پر عورتوں کے حق میں جو کچھ کہ مقرر کیا ہے

وہ ہم جانتے ہیں یہ مہر کی مقدار شرعی کے بیان میں خاص ہے پس اس پر عمل کرنے کو ترک نہیں کیا جائے گا اور یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ نکاح میں مقدار مہر عقد مالی ہے پس اس کا اعتبار بھی عقود مالیہ کے طور پر ہوگا لہذا زوجین کی رائے پر مقدار مہر موقوف ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ **اس اجمال کی تفصیل** یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مہر کی مقدار کم سے کم دس درہم ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر چیز کارآمد شئی کی قیمت ہو سکے خواہ دس درہم کی ہو یا زیادہ کی یا کم کی۔ وہ مہر ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ امام شافعی رح کے نزدیک مہر کا مقرر کرنا آدمیوں کی رائے اور اختیار پر مفوض ہے شارع کی طرف سے مہر مقدر نہیں ہے امام ابو حنیفہ رح کا مذہب یہ ہے کہ گو مہر کی حد کثرت شارع کی طرف سے مقدر نہیں آدمی جتنا زیادہ چاہے مقرر کر سکتا ہے مگر مہر کی قلت شارع کی طرف سے مقدر ہے اور وہ یہ ہے کہ دس درہم سے کم کا مہر نہیں بندھ سکتا اور سند اس کی یہ ہے کہ اللہ نے آیت بالا میں تقدیر مہر ازواج کو اپنی طرف منسوب کیا ہے پس فرض لفظ خاص ہے جس کا استعمال شرع میں تقدیر کے معنی میں مقرر ہو چکا ہے چنانچہ کہتے ہیں فرض القاضی النفقة یعنی قاضی نے نفقہ مقرر کیا ہے اور سہام مقدر کو فرائض کہتے ہیں پس فرض اپنے لغوی معنی سے منقول ہو کر تقدیر کے معنی میں حقیقت عرفی بن گیا ہے اور اس لفظ فرض کے بعد جو ضمیر نا ہے وہ بھی خاص ہے اس لئے کہ متکلم کی ذات پر دلالت کرتی ہے اور غیر متکلم اس سے نکل جاتے ہیں۔ اس تفصیل سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں مہر مقدر ہے اور اس مہر مقرر کی تعداد کو ہم نے دو طور سے جانا ایک تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس بیان سے **لامهر اقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني والبيهقي عن جابر** یعنی مہر دس درہم سے کم نہیں۔ دوسرے اس بات سے کہ دس درہم کی چوری پر ہاتھ کٹوا ڈالا جاتا ہے اور اس سے کم میں نہیں کاٹا جاتا۔ تو جس طرح ہاتھ کا کاٹنا چوری میں دس درہم کا عوض مقرر ہوا ہے اسی طرح مہر کا حال ہوگا جو ایک عضو یعنی فرج کے مقابل ہے تو یہ بھی دس درہم سے کم نہ ہونا چاہیئے پس تقدیر خاص ہے جس کا بیان اس آیت میں ہے۔ گو جو کچھ مقدر ہے وہ مجمل ہے اور آیت میں مذکور نہیں اس لئے اس کے کھولنے اور بیان کرنے کی ضرورت پڑی۔ پس حدیث اور قیاس نے اسے بھی کھول دیا۔ فرض تقدیر کے معنی میں حنفیہ کی اصطلاح ہے لغت میں اس کے معنی معین کرنا اور مشخص کرنا اور واجب کرنا ہیں۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ لغوی معنی جو حقیقی ہیں اس آیت میں مراد ہیں اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ اس کو علیٰ کے ساتھ متعدی کیا ہے کہ جب فرض کو علیٰ کے ساتھ متعدی کرتے ہیں تو ایجاب کا فائدہ دیتا ہے مثلاً فرض علیہ کا مطلب یہ ہے کہ اس پر واجب کیا گیا علاوہ اس کے **مَامَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ** کا عطف **فِيْ اَزْوَاجِهِمْ** پر صاف پکار کر بتا رہا ہے کہ یہاں فرض سے مراد مہر نہیں کیونکہ کنیز کے واسطے اللہ نے مہر مقدر نہیں کیا ہے پس یہاں نان و نفقہ مراد ہوگا کیونکہ یہ چیزیں زوجہ اور کنیز دونوں کے لئے واجب ہیں پس اس تقدیر پر **قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ** کے یہ معنی ہوئے کہ ہم نے جو کچھ مردوں پر ان کی عورتوں اور کنیزوں کے واسطے واجب کیا ہے وہ ہم جانتے ہیں فرضنا یہاں اوجبنا کے معنی میں ہے اور وہ مہر نہیں بلکہ نان و نفقہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ چیزیں مرد پر اپنی عورت اور حرم دونوں کے لئے واجب ہیں حنفیہ جواب دیتے ہیں کہ فرضنا کا تعدیہ علیٰ کے ساتھ تضمین معنی ایجاب کے لئے ہے پس اس صورت میں **قد علمنا ما فرضنا** کے معنی **قدرنا موجبنا عليهم** ہوئے اور **مَامَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ** اوپر لفظ فرضنا مقدر ہے پس خالی **مَامَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ** کا عطف **فِيْ اَزْوَاجِهِمْ** پر نہیں تاکہ وہ خرابی لازم آئے بلکہ یہاں دوسرا فرضنا موجود ہے جو مقدر ہے اور آیت کی تقدیر یوں ہوگی۔ **قد علمنا ما فرضنا عليهم في ما ملكت ايمانهم** پہلا فرضنا تو قدرنا کے معنی میں ہے اور دوسرا فرضنا اوجبنا کے معنی میں۔ اور مطلب یہ ہے کہ ہم نے مردوں اور عورتوں کے بارے میں جو کچھ فرض یعنی مقدر کیا ہے وہ ہم کو معلوم ہے وہ یہ ہے کہ مہر مقرر کریں اور جو کچھ ہم نے مردوں پر واجب کیا ہے ان کے ہاتھ کے مالوں یعنی کنیزوں کے حق

میں وہ بھی ہم جانتے ہیں یعنی اُن کو نان و نفقہ دیں۔

ع۱ وفرع علیٰ هٰذا ان التخلی لنفل العبادة افضل من الاشتغال بالنکاح واباح ابطاله بالطلاق کیف ماشاء الزوج من جمع وتفریق واباح ارسال الثلث جملة واحدة۔

ع۲ وجعل عقد النکاح قابلا للفسخ بالخلع

ش ع۱- اور اس قاعدے پر امام شافعیؒ یہ تفریع فرماتے ہیں کہ عبادت کے واسطے عزلت اختیار کرنا نکاح کرنے سے بہتر ہے اور یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خاوند کے واسطے مباح ہے جس طرح چاہے طلاق دے ایک دفعہ ہی تینوں طلاقیں دے دے یا متفرق کر کے دے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ دو یا تینوں طلاقیں ایک دفعہ دینی بدعت مذمومہ ہے کیونکہ سنّت کے مخالف ہے۔

ش ع۲- اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ نفس خلع سے فسخ ہو جاتا ہے اور چونکہ خلع فسخ ہے اس لئے نکاح باقی نہیں رہتا۔ اور چونکہ طلاق نہیں ہے اس لئے اُس کے بعد طلاق جائز نہیں ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خلع طلاق ہے اس لئے دوسری طلاق اُس کے بعد واقع ہو سکتی ہے کیونکہ خدائے تعالیٰ فرماتا ہے اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ مطلب یہ ہے کہ طلاق رجعی دو بار کر کے ہے یا طلاق شرعی یہ ہے کہ بار بار کر کے دی جائے نہ جمع کر کے ایک بار دے دی جائے اس کے بعد یا تو بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یعنی رجعت کر لینا ہے یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے پھر اس کے بعد اللہ نے مسئلہ خلع کا ذکر کیا ہے اس طرح کہ پس اگر تم اے حکام وقت، ڈرو کہ دونوں اللہ کے قاعدے یعنی زوجیت کے حقوق بھلائی کے ساتھ ملحوظ نہ رکھیں گے تو اس میں گناہ نہیں کہ عورت مرد کو چھوٹنے کا بدلہ دے اس کو خلع کہتے ہیں تو معلوم ہوا کہ خلع میں عورت کا کام یہ ہے کہ وہ بدلہ دے اور مرد کا فعل وہ ہے جس کو اس سے قبل بیان کر دیا ہے یعنی طلاق دینا۔ تو خلع فسخ نہ ٹھیرا کیونکہ فسخ میں طرفین کو مداخلت حاصل ہوتی ہے اور یہاں عورت صرف بدلہ دینے سے چھٹکارا نہیں پا سکتی جب تک مرد اُس کو طلاق نہ دے۔ تو ثابت ہوا کہ مرد کا کام وہی ہے جو پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی طلاق دینا پھر اس کے بعد فرمایا ہے فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يَّتَرَاجَعَآ یعنی پھر اگر اُس کو طلاق دے تو اب حلال نہیں اُس کو وہ عورت جب تک نکاح نہ کرے کسی دوسرے خاوند سے پھر اگر شوہر ثانی اُس کو طلاق دے تب گناہ نہیں ان دونوں پر کہ پھر مل جائیں۔ پس امام شافعی رح تو کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ کا یہ قول اُس قول سے متصل ہے جس میں ذکر ہے اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ اور یہ تیسری طلاق ہے اول دو طلاقوں کا ذکر کیا جن کے بعد رجعت کا حق حاصل تھا پھر تیسری طلاق کا ذکر کیا جس کے بعد رجعت کا حاصل نہ رہا اور دونوں بیانوں کے درمیان میں خلع کا ذکر بطور جملہ معترضہ کے ہے کیونکہ خلع فسخ ہے جس کے بعد طلاق دینے کا حق حاصل نہیں رہتا اس لئے خلع کو پچھلے قول سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ فَاِنْ خِفْتُمْ کا فا کلمہ خاص ہے اور معنی خاص کے لئے موضوع ہے اور تعقیب بالوصل ... کے لئے آتا ہے اور ... طلاق افتداء ... بدلے کے بعد مذکور ... ہے تو چاہئے کہ خلع کے بعد واقع ہو اور خلع بھی طلاق ہے۔ غایت یہ ہے کہ اس صورت میں چار طلاقیں لازم آتی ہیں دو تو وہ ہیں جن کا ذکر اللہ پاک نے اس قول میں کیا ہے اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ اور تیسری

طلاق خلع ہے اور چوتھی طلاق وہ ہے جس کے بعد عورت مرد پر حلال نہیں رہتی اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ ظاہری صورت ہے ورنہ درحقیقت وہی تین کی تین طلاقیں رہیں کیونکہ خلع کوئی علیحدہ مستقل طلاق نہیں بلکہ اُنھیں دونوں رجعی طلاقوں میں مندرج ہے اور اس صورت میں آیت میں طلاق مال نہ لینے کی حالت میں رجعی قرار پائے گی اور مال لینے کی حالت میں کہ خلع ہے بائن سمجھی جائے گی اور معنی آیت کے یوں ہوں گے کہ طلاق دو بار کر کے ہے پس اگر دونوں رجعی ہوں تو اس صورت میں بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے اور اگر دونوں رجعی نہ ہوں بلکہ خلع کے ضمن میں واقع ہوں تو اس وقت میں بائنہ ہوں گی اور اگر پھر ان دونوں رجعی کے بعد طلاق دی تو مرد پر وہ عورت حلال نہیں رہتی اور اگر شافعیؒ کے مذہب پر عمل کیا جائے تو لفظ خاص یعنی فا کا موجب باطل ہو جائے اور خلع کے بعد طلاق واقع ہونے کی صورت میں اس لفظ خاص کا عمل باقی رہے گا۔ تلویح میں علامۂ تفتازانی نے اس مقام پر یہ کہا ہے کہ تم نے یہ جو کچھ کہا ہے یہ اُس صورت میں صحیح قرار پاتا ہے کہ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ سے مراد ترک رجعت ہی ہو اور اگر اس سے مراد تیسری طلاق ہو جیسا کہ انسؓ سے بیہقیؒ نے روایت کی ہے کہ ایک آدمی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ انی اسمع اللہ یقول اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فاین الثالثة قال اِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ ہی الثالثة یعنی مجھ کو اللہ کے قول سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ طلاق دو بار کر کے ہے مگر تیسری کا حال معلوم نہ ہوا۔ فرمایا تیسری طلاق تسریح باحسان ہے تو اس صورت میں فَاِنْ طَلَّقَهَا تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ کا بیان قرار پائے گا اور اب اس کا مسئلۂ خلع سے کوئی تعلق باقی نہ رہے گا اور اس تقدیر پر آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ طلاق دو بار کر کے ہے پھر اس کے بعد یا تو بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے یعنی رجعت کر لینا ہے یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔ تیسری طلاق دیکر۔ پس جب کہ تیسری طلاق دیکر چھوڑ دیا تو اب اس کے بعد مرد پر وہ عورت حلال نہیں رہتی۔ اس صورت میں آیت کی دلالت اس امر پر نہ ہوگی کہ خلع کے بعد طلاق مشروع ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے یہ مراد ہے کہ تیسری طلاق تسریح باحسان میں داخل ہے نہ یہ کہ تسریح باحسان بعینہ تیسری طلاق ہے کیونکہ احسان کے ساتھ چھوڑ دینا عبارت ہے اس سے کہ رجعت نہ کرے اور رجعت نہ کرنا تیسری طلاق نہ دینے سے عام ہے دونوں کا مفہوم ایک نہیں اگر رجعت نہ کرنے سے اشارہ صرف تیسری طلاق کی طرف ہوتا تو اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ کے معنی یہ ہوتے کہ دو طلاق کے بعد واجب ہے کہ یا تو بھلائی کے ساتھ رجعت کر لے یا احسان کے ساتھ تیسری طلاق دیدے حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہے کیونکہ مرد کو یہ بھی اختیار ہے کہ نہ رجعت کرے اور نہ طلاق دے بلکہ کچھ بھی نہ کرے یہاں تک کہ عورت کی عدت پوری ہو جائے۔

ع وَكذلك قوله تعالىٰ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ خاص فی وجود النكاح من المرأة ۲ع فلا يترك العمل به بما روى عن النبی عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل۔

ش ع ا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول حتی تنکح زوجا غیرہ عورت کو نکاح کا اختیار حاصل ہونے میں خاص ہے۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ اگر مرد نے عورت کو تیسری طلاق بھی دیدی تو یہ عورت طلاق دینے والے خاوند پر حلال نہیں ہو سکتی جب تک کہ اور سے نکاح نہ کرے اور اسی کو شرعاً حلالہ کہتے ہیں۔ غرض کہ اس میں نکاح کرنے کا کام عورت کی طرف منسوب

کیا ہے کہ وہ نکاح کرے جس سے معلوم ہوگیا کہ عورت بالغہ کو خود نکاح کرنے کا اختیار ہے۔

ش ع ۲۔ پس نہیں چھوڑا جائے گا یہ حکم اس حدیث کے سبب کہ جو عورت بلا اجازت اپنے ولی کے نکاح کرے تو نکاح اس کا باطل ہے الخ اصحاب سنن نے ابن جریج سے انھوں نے سلیمان بن موسیٰ سے انھوں نے زہری سے انھوں نے عروہ سے انھوں نے حضرت عائشہ رضؓ سے یوں روایت کی ہے کہ جو عورت نکاح کرے بغیر اذن ولی کے پس نکاح اس کا باطل ہے۔ امام مالکؒ اور شافعیؒ کا یہی مذہب ہے کہ بدون ولی کی اجازت کے نہیں ہوتا۔ علاوہ اس کے یہ حدیث قابل قبول بھی نہیں کیونکہ بی بی عائشہ رضؓ نے جو اس کی راوی ہیں اس کے خلاف قصداً عمل کیا تھا اور یہ خلاف یقینی ہے۔ چنانچہ اس حدیث سے روایت کے بعد خود انھوں نے اپنے بھائی عبدالرحمٰن کی بیٹی حفصہ کا نکاح اپنے اختیار سے کر دیا۔ عبدالرحمٰن شام میں تھے جب وہ آئے اور اُن کو یہ حال معلوم ہوا تو نکاح سے انکار کیا اور خفا ہوئے اس سے ثابت ہوا کہ یہ حدیث عمل کے قابل نہیں کیونکہ بی بی صاحبہ کا خلاف کرنا یا تو اس وجہ سے ہے کہ روایت حدیث کے بعد ان کو یہ معلوم ہوا ہوگا کہ یہ منسوخ ہے یا موضوع۔ اور یہ کہہ نہیں سکتے کہ انھوں نے بے پروائی اور غفلت کی وجہ سے اس کے خلاف عمل کیا کیونکہ اس صورت میں اُن کی عدالت میں فرق آتا ہے حالانکہ وہ فسق و غفلت سے محفوظ ہیں۔ اسی طرح اُن باقی حدیثوں کا حال ہے جو حضرت عائشہ رضؓ سے روایت کی گئی ہیں۔ ایک میں تو یہ ہے کہ نکاح بغیر ولی کے نہیں ہے اور بادشاہ اُس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں اور دوسری میں یہ ہے کہ نہیں نکاح ہے بغیر ولی کے اور دو گواہ عادل کے دوسرے راویوں کی حدیثیں بھی جن سے شافعیؒ نے تمسک کیا ہے ضعف سے خالی نہیں۔ علاوہ اس بات کے کہ یہ احادیث قابل احتجاج نہیں ایک نہایت صحیح حدیث ابن عباس سے مسلم نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ الایم احق بنفسھا من ولیھا والبکر تستاذن فی نفسھا واذنھا صماتھا۔ یعنی شوہر دیدہ عورت زیادہ حق دار ہے اپنی ذات پر اپنے ولی سے اور بکر سے اذن لیا جائے گا اور اُس کا اذن سکوت ہے۔ یہ حدیث صحیح معارض ہے حضرت عائشہ کی حدیث کی اور اسی کو ترجیح ہے اور اس کی مؤید یہ آیت بھی ہے حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ۔ کیونکہ اس میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہے اور تاویل قریب لانکاح الا بولی کی یہ ہے کہ نکاح بطور سنت کے بغیر ولی کے نہیں ہے اور عورت کے بلا اجازت اپنے ولی کے نکاح کرنے کی ممانعت والی حدیث کو اُس نکاح پر حمل کرتے ہیں جو بغیر کفو کے ہو وے۔

ع ویتفرع منہ الخلاف فی حل الوطی ولزوم المھر والنفقۃ والسکنی ووقوع الطلاق والنکاح بعد الطلقات الثلث علی ما ذھب الیہ قدماء اصحابہ بخلاف ما اختارہ المتاخرون منھم ع واما العام

ش ع ۱۔ اس مسئلہ خاص کے سبب امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے درمیان یہ اختلاف ہوگیا کہ اگر مثلاً کسی عورت بالغہ نے بلا اجازت ولی کے از خود نکاح کر لیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک شوہر کو اس عورت سے صحبت کرنا حلال ہے۔ اور مہر اور نان و نفقہ اس نکاح سے شوہر کے ذمے لازم ہو جائے گا اور اگر شوہر طلاق دے گا تو طلاق بھی پڑ جائے گی امام شافعی کے نزدیک چونکہ بغیر اجازت ولی کے نکاح درست نہیں ہوا اس لئے شوہر کو صحبت کرنا درست نہ ہوگا اور مہر و نان و نفقہ اس کے ذمے لازم نہ آئے گا اور چونکہ وہ عورت اصل میں منکوحہ نہیں اس لئے اُس پر طلاق نہ پڑے گی اور اگر شوہر نے

ایسی عورت کو جس نے بلا اجازت ولی کے نکاح کر لیا تھا تین ۳ طلاقیں دیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو اگر وہ عورت پھر اسی خاوند سے نکاح کرنا چاہے تو بلا حلالے کے نکاح کرنا درست نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک درست ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک پہلا نکاح درست ہی نہ ہوا تھا اور نہ طلاقیں پڑی تھیں تاکہ حلالہ کی ضرورت ہوتی۔ مگر یہ مسلک متقدمین اصحاب شافعی کا ہے اور متاخرین کے نزدیک تین طلاقوں کے بعد یہ عورت شوہر اول پر بلا حلالہ کے درست نہ ہوگی۔ احتیاطاً انہوں نے حنفیوں کے موافق فتویٰ دیا ہے۔

شرح ۲۔ یہاں سے عام کا بیان شروع ہوتا ہے عموماً حنفیہ عراق اور جمہور فقہاء اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عام کا حکم تمام ان افراد پر جن کو وہ شامل ہو　　جاری ہوتا ہے بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جب تک کوئی دلیل قطعی حکم عموم یا خصوص پر قائم نہ ہو عام کے حکم میں توقف کرنا چاہیئے خواہ اعتقادیات سے تعلق رکھتا ہو یا عملیات سے۔ اور بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتقادی میں توقف کرنا چاہیئے اور جس کا تعلق عمل سے ہو اس میں توقف نہ چاہیئے مبہم طور پر یہ اعتقاد کرلیں کہ جو کچھ اللہ کی مراد اس لفظ سے عموم یا خصوص کی ہے وہ حق ہے مگر عمل کرنا اس پر واجب ہے اور بعض علمائے سمرقند بھی یہی مذہب رکھتے ہیں۔ اہل توقف کی دلیل یہ ہے کہ جن الفاظ کو عام مانتے ہیں مجمل ہیں اس لئے کہ اعداد جمع مختلف ہیں چنانچہ جمع قلت سے ہر وہ عدد جو تین ۳ سے دس ۱۰ تک پر دلالت کرے مراد لینا صحیح ہے اور جمع کثرت سے ہر وہ عدد جو دس ۱۰ سے غیر متناہی تک پر دلالت کرے مراد لینا صحیح ہے اور بعض کو بعض پر اولویت حاصل نہیں ہے پس مجمل ہوں گے اور اہل توقف ایسے الفاظ کو مشترک بھی مانتے ہیں اور دلیل اس مدعا پر یوں لاتے ہیں کہ یہ الفاظ واحد پر بھی اطلاق کئے جاتے ہیں اور کثیر پر بھی اور اصل اطلاق میں حقیقت ہے تو واحد میں اور کثیر میں مشترک ہوں گے پہلے قول کا جواب یہ ہے کہ کل پر محمول کئے جاتے ہیں تاکہ ترجیح بعض کی بعض پر لازم نہ آئے پس اجمال نہ ہوا اور دوسرے قول کا جواب یہ ہے کہ مجاز اشتراک پر ترجیح رکھتا ہے پس جب واحد کے معنی میں استعمال کریں گے تو اس کو مجاز سمجھیں گے کیونکہ اس بات کا یقین ہے کہ کثیر کے معنی میں حقیقت ہے تو واحد کے معنی میں مجاز ٹھیرے گا۔ اور علمائے لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمع کو واحد کے معنی میں مجازاً لے آتے ہیں اور جمع سے مراد یہاں لفظ عام ہے جو شامل ہے ہر صیغہ جمع کو جیسے رجال اور اسم جمع کو جیسے انسان اشاعرہ میں سے ابو عبداللہ بلخیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر لفظ مفرد ہے تو واحد پر دلالت کرتا ہے اور اگر جمع ہے تو تین ۳ پر اور باقی کا سمجھنا قیام دلیل پر موقوف ہے کیونکہ لفظ کا معنی سے عاری ہونا جائز نہیں پس اگر لفظ عام سے ایسے معنی مراد ہوں جو اس کے اقل معنی ہیں تو یہ عین مدعا ہے جیسے اسم جنس سے کم سے کم ایک سمجھا جاتا ہے اور جمع کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے پس اگر عام اسم جنس ہوگا تو اس کا استعمال ایک میں یقینی ہوگا اور جمع ہوگا تو تین میں استعمال یقینی ہوگا اور اگر لفظ عام سے اقل معنی سے زیادہ مراد ہو تو اقل اس زیادہ میں بھی داخل رہے گا پس لفظ عام کے اپنے کم سے کم معنی میں متیقن ہونے میں شبہ نہیں اور کم سے زیادہ میں شک ہے اور اس بات کا یقین نہیں ہو سکتا کہ زیادہ سے زیادہ معنی لفظ عام سے کہاں تک مراد ہو سکتے ہیں تو کم سے کم معنی میں عام کا استعمال یقینی ہو اور زیادہ میں شک سے خالی نہیں اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ لغت سماعی چیز ہے اس میں کوئی بات دلیل و قیاس سے ثابت کرنا باطل ہے جو کچھ اہل زبان سے مسموع ہو وہی صحیح ہے اور یہ جو کہتے ہیں کہ جب کوئی کہے علی دراھم یعنی مجھ پر دراہم چاہئیں تو اس قول سے تین ۳ درم اس پر واجب ہوں گے تو معلوم ہوا کہ جمع سے کم سے کم تین سمجھنا متعین ہے اور اس سے زیادہ میں شک ہے اسی لئے اس قول کے قائل پر تین ۳ درم واجب ہو جائیں گے

جواب اس کا یہ ہے کہ علی دراھم سے تین درم اس واسطے واجب ہوتے ہیں کہ عموم کا تعین زیادہ میں امکان سے باہر ہے

زیادہ کی حد مقرر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے اخص الخواص ثابت ہوتا ہے جو ممکن ہے۔ اس بنا پر لفظ جمع سے علی دراھم میں تین درم متعین کر لئے جاتے ہیں۔ جب ہم تحقیق کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم کو صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح خصوص کے لئے خاص خاص الفاظ مقرر ہیں عموم کے لئے بھی ضرور ہے کہ الفاظ مقرر ہوں جو اُس پر دلالت کرتے ہوں کیونکہ عموم بھی ایسے معانی ہیں جو باہم بات چیت میں مقصود ہوتے ہیں اس لئے اُن کو تعبیر کرنے کے لئے الفاظ کا ہونا ضرور ہے جب معانی ظاہر ہوتے ہیں تو اُن کے سمجھنے سمجھانے کے لئے الفاظ کی طرف احتیاج ضرور پڑتی ہے یہ دلیل ایسی معقول ہے کہ ہر ذی عقل کو اس کی تسلیم میں انکار نہیں۔ اور دوسری دلیل اس پر اجماع ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ سلف سے خلف تک عمومات کے احکام پر حجت لانے کا دستور چلا آتا ہے اور کسی نے آج تک اس امر پر اعتراض نہ کیا اور یہ حجت لانا اجماع ہے اس بات پر کہ یہ صیغے عموم پر دلالت کرتے ہیں صحابہؓ نے بہت سے معاملات میں عموم کے صیغے عمومات کے لئے استعمال کئے ہیں اور کبھی کہیں اُن الفاظ سے عموم سمجھنے کے لئے قرینے کی ضرورت نہ پڑی اگر یہ الفاظ عموم کے لئے موضوع نہ ہوتے تو عموم کے سمجھنے کے لئے قرائن کی ضرورت واقع ہوتی اور جو لفظ ایسا ہوتا ہے کہ اُس کے معنی سمجھنے کے لئے قرینے کی ضرورت نہیں ہوتی وہ اپنے معنی میں حقیقی اور یقینی ہوتا ہے چنانچہ صحیحین میں ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ جب قبیلۂ غطفان اور بنی تمیم وغیرہ نے زکوٰۃ نہ دی تو صدیق رضی اللہ عنہ نے اُن سے لڑنے کا ارادہ کیا اور عمر رضی اللہ عنہ اور صحابہ کی ایک جماعت نے یہ سمجھا کہ اقرار شہادتین سے عقوبت دنیا کی ممتنع ہو جاتی ہے اس وجہ سے اُن کے قتل میں توقف کیا اور کہا کہ کیوں ہم اُن سے قتال کریں جب کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فمن قال لا الہ الا اللہ عصم منی ماله ونفسه یعنی میں مامور ہوں کہ لوگوں سے لڑوں یہاں تک کہ وہ گواہی دیں اس بات کی کہ نہیں کوئی معبود مگر ایک اللہ (یعنی اسلام لائیں) پھر جس نے کہا لا الہ الا اللہ بچا یا مجھ سے مال اپنا اور جان اپنی تو حضرت صدیق رضؓ نے اس وقت یہ نہ کہا کہ یہ الفاظ عام میں حجت کے قابل نہیں بلکہ قبول کر لیا اور یہ جواب دیا کہ قتال اُن کا ممتنع نہیں مگر اُس وقت کہ حقوق ادا کریں حضرت صدیقؓ اُن سے قتال کے لئے نکلے تو آخر سارے صحابہ نے اُن کا ساتھ دیا۔ اور پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے دن انصار نے سقیفہ بنی سعدہ میں یہ ٹھیرایا کہ ایک امام ہمارا ہوگا اور ایک مہاجرین میں کا ہوگا اور اپنی طرف سے سعد بن عبادہؓ کو خلیفہ بنانے اور اُن کے ہاتھ پر بیعت کرنے پر آمادہ ہو گئے تو حضرت ابو بکر صدیقؓ نے وہاں پہنچ کر انصار سے کہا کہ پیغمبر صاحب کا حکم ہے الائمة من قریش یعنی امام قریشی چاہئے۔ تب سب انصار نے قبول کیا اور اس حجت سے کسی نے انکار نہ کیا۔ اور جب پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت فاطمہؓ نے ابو بکر صدیقؓ کے پاس کسی کو بھیجا اپنے باپ کی وراثت میں سے حصہ مانگنے کو جو مدینے اور خیبر میں زمین تھی تب صدیقؓ نے کہا کہ حضرت نے فرمایا ہے لا نورث ما ترکنا ہ صدقة رواہ البخاری والمسلم۔ یعنی ہم، پیغمبر لوگ میراث نہیں چھوڑتے (ہمارے مال کا کوئی وارث نہیں) جو ہم نے چھوڑا وہ خدا کی راہ میں صدقہ ہے۔ اس حدیث کی وجہ سے عدم توریثِ انبیاءؑ پر اجماع ہو گیا اور اب تک اسی پر عمل ہے۔ اسی طرح حضرت رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے مقامِ دفن میں اختلاف ہوا کہ مہاجرین اہلِ مکہ نے چاہا کہ ہم نعش مبارک کو مکہ لے جائیں۔ انصار اہل مدینہ نے چاہا کہ مدینے میں دفن ہوں۔ کچھ صحابہ نے ارادہ کیا کہ بیت المقدس کو لے جائیں کہ وہ جگہ دفن انبیاءؑ کی ہے آپ کی معراج اُس جا سے طرف آسمان کے ہوئی تھی پھر سب نے اتفاق کر کے مدینے میں دفن کیا اس لئے کہ حضرت صدیقؓ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الانبیاء یدفنون حیث یموتون یعنی انبیاء اُسی جگہ دفن ہوتے ہیں جہاں مرتے ہیں۔ اور جب یہ آیت نازل ہوئی اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ یعنی تم اور جن چیزوں کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو دوزخ کا ایندھن ہوں گے۔ تو ابن زبعری نے یہ اعتراض کیا کہ نصاریٰ حضرت عیسیٰؑ کی پرستش کرتے ہیں اور یہود عزیرؑ کی اور ملائکہ کی بعض

عرب نے پرستش کی تو اس سے لازم آتا ہے کہ یہ بھی دوزخ میں جائیں۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ ما غیر ذوی العقول کے لئے عام ہے پس حضرت عیسیٰؑ و عزیرؑ و ملائکہ کو متناول نہ ہوگا۔ ابن زِبعری اہل زبان تھا اُس نے جو لفظ ما کے عموم سے احتجاج کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ما کے عام ہونے سے انکار نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ وہ غیر ذوی العقول میں عام ہے۔ محققین کا ایک طبقہ اس جواب کا انتساب جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف صحیح نہیں بتاتا اور بہ تقدیر تسلیم یہ جواب اُنھیں لوگوں کی رائے کے مطابق پورا ہو سکتا ہے جو ما کو صرف غیر ذوی العقول کے لئے سمجھتے ہیں۔

۱ع فنوعان عام خص عنہ البعض وعام لم یخص عنہ شئ ۲ع فالعام الذی لم یخص عنہ شئ فھو بمنزلۃ الخاص فی حق لزوم العمل بہ لا محالۃ۔

ش ع ۱۔ یعنی عام کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں سے کوئی شئ خاص کی گئی ہو دوسرا وہ ہے کہ اُس میں سے کوئی شے خاص نہ کی گئی ہو۔

ش ع ۲۔ یعنی عام غیر مخصوص عمل کے لازم ہونے میں خاص کی طرح ہے اور لا محالہ اشارہ ہے قطعی ہونے کی طرف یعنی جس طرح خاص قطعی ہے وہ بھی قطعی ہے اور اُس پر عمل کرنا لازم ہے۔ یاد رکھو کہ قطعی دو معنی میں مستعمل ہے۔ (۱) اُسے کہتے ہیں جس میں کسی طرح خلاف کی گنجائش نہ ہو اور عقل اُس میں ضعیف سے ضعیف خلاف کو بھی تجویز نہ کرے۔ (۲) اُسے کہتے ہیں جس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم نہ ہو سکے گو اُس میں کسی طرح کا خلاف عقل تصور کر سکتی ہے۔ یہ دو معنی اس بات میں تو شریک ہیں کہ کسی طرح دل میں خلاف کا خطرہ پیدا نہیں ہوتا اور نہ اُس کا احتمال اہل زبان کے نزدیک ہے اور اس وجہ سے ان میں تفرقہ ہے کہ اگر خلاف کا تصور کیا جائے تو عقل پہلے میں اُسے جائز نہ رکھے گی اور دوسرے معنی میں عقل خلاف جائز رکھ سکتی ہے مگر محاورے میں ایسے خلاف محتمل عقلی کا اعتبار نہیں۔ پس حنفیہ کے نزدیک جو عام قطعاً عموم پر دلالت کرتا ہے اُس میں قطع دوسری قسم کا ہے پس اس میں خصوص کا ایسا احتمال نہیں ہوتا جو محاورات میں معتبر اور قابل شمار ہو۔ غرض کہ قطعی ہونے میں عام خاص سے کم نہیں۔ اکثر شافعیہ اور مالکیہ اور امام ابو منصور ماتریدی کے نزدیک عام ظنی ہے کیونکہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس میں سے بعض افراد خاص نہ کر لئے جائیں تو ہر عام میں بعض افراد کے مخصوص ہونے کا احتمال ہے یعنی یہ احتمال ہے کہ بعض افراد کا یہ حکم نہ ہو جو اکثر کا حکم ہے گو ہم اُس سے واقف نہ ہوں مگر یہ احتمال زائل نہیں ہو سکتا اس لئے ایسا عام عمل کو واجب کرے گا نہ علم و یقین کو جس طرح خبر واحد اور قیاس عمل کو واجب کرتے ہیں نہ علم کو اور اس لئے عام مثل ان دونوں کے ظنی قرار پاتا ہے۔ ہاں اگر کسی مقام پر دلیل اس بات کی موجود ہو کہ اس عام میں سے بعض افراد کے خاص ہو جانے کا احتمال نہیں جیسے اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ یعنی اللہ ہر شے سے آگاہ ہے۔ تو ایسے موقع پر عام قطعی سمجھا جائے گا۔ اور یہ بات دوسری ہے پس بغیر ایسی دلیل کے ہر عام ظنی ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ہر عام کی نسبت اس بات کا احتمال رکھنا کہ شاید بعض افراد اس سے مخصوص ہوتے ہیں ایک خیال ہی خیال ہے جس پر کوئی برہان نہیں اور ایسے بے دلیل خیال کا اعتبار نہیں ہاں اگر اُس میں سے بعض افراد خاص کر لئے جائیں تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوتا ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا اور ہر جگہ محض احتمال کو دخل دینے میں بڑی خرابی لازم آئے گی اور تمام لغات سے اطمینان اُٹھ جائے گا مثلاً جہاں کلام میں الفاظ عامہ مستعمل ہوں گے تو سننے والے کو اُن سے مطلب معین حاصل نہ ہو سکے گا اس لئے کہ خصوص کا احتمال موجود ہوگا اور سننے والا جو کچھ سمجھ لے گا وہ مطلب صحیح قرار پائے گا اور یہی حال شریعت کا ہو جائے گا کیونکہ شریعت میں زیادہ تر عام طور پر خطاب کیا گیا ہے پھر جب کہ بعض افراد کا بغیر قرینے کے ارادہ کرنا جائز قرار پائے گا تو صیغۂ عموم سے احکام سمجھنا صحیح نہ ہوگا اور بجز اس کے کہ سننے والا دھوکے میں پڑ جائے اور تکلیف بالمحال میں مبتلا ہو جائے کوئی مطلب نہیں نکل سکے گا۔ اس دلیل سے ثابت ہو گیا کہ عام میں بغیر

قرینے کے تخصیص یعنی بعض افراد پر قصر کر لینے کا احتمال نہیں اور وہ خاص کی طرح قطعی ہے اور اسی وجہ سے عام کے ساتھ خاص کا نسخ جائز ہے کیونکہ ناسخ کے لئے یہ شرط ہے کہ یا تو منسوخ کی برابر ہو یا اُس سے قوی ہو۔ اب مصنف عام غیر مخصوص کے خاص کی طرح لازم العمل ہونے کی مثالیں بیان کرتے ہیں۔

ع۱ وعلیٰ هٰذا ع۲ قلنا اذا قطع يد السارق بعد ما هلك المسروق عنده لا يجب عليه الضمان لان القطع جزاء جميع ما اكتسبه به السارق فان كلمة ما عامة يتناول جميع ما وجد من السارق وبتقدير ايجاب الضمان يكون الجزاء هو المجموع و لا يترك العمل به بالقياس على الغصب ع۳ والدليل على ان كلمة ما عامة ما ذكره محمد رحمه الله تعالیٰ اذا قال المولى لجاريته ان كان ما في بطنك غلامًا فانت حرة فولدت غلامًا وجارية لا تعتق ع۴ وبمثله نقول في قوله تعالیٰ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ فانه عام في جميع ما تيسر من القران ومن ضرورته عدم توقف الجواز على قراءة الفاتحة وجاء في الخبر انه قال لا صلوٰة الا بفاتحة الكتاب فعملنا بهما على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان نحمل الخبر على نفي الكمال حتىٰ يكون مطلق القراءة فرضا بحكم الكتاب وقراءة الفاتحة واجبة بحكم الخبر ع۵ وقلنا كذلك في قوله تعالیٰ وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ انه يوجب حرمة متروك التسمية عامدًا وجاء في الخبر انه عليه السلام سُئل عن متروك التسمية عامدًا فقال كلوه فان تسمية الله تعالیٰ في قلب كل امرء مسلم فلا يمكن التوفيق بينهما لانه لو ثبت الحل بتركها عامدًا لثبت الحل بتركها ناسيا وحينئذٍ يرتفع حكم الكتاب فيترك الخبر

تش ع۱۔ یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ ایسا عام بھی کہ جس سے کچھ مخصوص نہ کیا گیا ہو عمل کے واجب کرتے ہیں خاص کی طرح ہے۔

تش ع۲۔ ہم کہتے ہیں کہ جب چور کو سزا مل گئی کہ جو اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا گیا تو اُس پر ضمان لازم نہیں آئے گا اگرچہ جو مال چرایا ہے وہ ضائع ہو گیا ہو کیونکہ خداوند تعالیٰ نے جو فرمایا ہے اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا (یعنی چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو بدلے میں اُس جرم کے جس کے وہ مرتکب ہوئے) اس آیت میں کلمہ ما عام ہے شامل ہے تمام

اُس جرم کو جو چور سے سرزد ہوا ہے پس تمام جرم کی سزا ہاتھ کا کاٹا جانا ہوا اگر تاوان بھی لیا جائے تو پھر سزا دو چیزوں کے مجموعے کا نام ہو گا ایک ہاتھ کا کاٹنا دوسرے مال مسروقہ کا عوض دلانا۔ اور یہ مضمون نص یعنی کلمۂ ما کے عموم کے خلاف ہے مسئلۂ غصب پر مسئلۂ سرقہ کا قیاس نہیں کر سکتے غصب میں اگر مال مغصوبہ غاصب کے پاس سے تلف ہو جائے۔ تو غاصب کو اُس مال کی قیمت دینی پڑے گی۔

ش ع ۳۔ اور کلمۂ ما کے عام ہونے کی دلیل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے معلوم ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ جب مالک نے اپنی کنیز سے کہا۔ ان کان مافی بطنك غلاما فانت حرة اُس کنیز نے لڑکا اور لڑکی دونوں ایک بار جنے تو آزاد نہ ہوگی۔ کیونکہ شرط میں کلمۂ ما متقاضی ہے معنی عموم کے ہیں اُس وقت وہ کنیز آزاد ہوتی کہ صرف لڑکا پیدا ہوتا کیونکہ معنی مالک کے کلام کے یہ ہیں ان کان جمیع مافی بطنك غلاما فانت حرة یعنی جو تمام چیز تیرے پیٹ میں حمل ہے اگر وہ لڑکا ہو تو تُو آزاد ہے اور ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہونے کی صورت میں یہ بات نہ نکلی اس لئے کہ جو کچھ پیٹ میں حمل تھا اُس میں سے بعض حصہ بیٹا تھا۔ اور بعض بیٹی اس لئے شرط پائی نہ گئی اور یہ جو قرآن میں آیا ہے فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ یعنی قرآن میں سے جو کچھ آسان ہو وہ نماز میں پڑھو۔ یہاں کلمہ کے عموم سے تمام مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ کا نماز میں پڑھنا لازم نہیں آتا کیونکہ پڑھنے کی بنیاد آسانی پر ہے اور جب تمام کو پڑھنا پڑا تو آسانی کہاں ہے سخت مشکل ہو گی۔ دوسری مثال یہ ہے۔

ش ع ۴۔ یہ مثال خبر واحد کے تعارض کی ہے جس میں تطبیق ہو گئی۔ اسی طرح ہماری دلیل نماز میں الحمد کے فرض نہ ہونے کی یہ آیت ہے فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ اس میں کلمۂ ما عام ہے خدا تعالیٰ فرماتا ہے قرآن میں سے جو کچھ آسان ہو وہ نماز میں پڑھو خواہ الحمد ہو یا قل ہو اللہ یا اور آیت ہو ہاں حدیث میں یہ ضرور آیا ہے۔ لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب یعنی نماز نہیں ہوتی بغیر الحمد کے اس لئے ہم نے قرآن و حدیث دونوں پر عمل کیا اس طرح پر کہ قرآن کے معنی نہ بدلیں پس حدیث کو نفی کمال پر محمول کیا یعنی حدیث کے یہ معنی ہیں کہ نماز کامل بغیر الحمد کے نہیں ہوتی پس مطلق قرأت خواہ الحمد ہو یا غیر الحمد خدائے تعالیٰ کے حکم کے بموجب فرض ہوئی اور قرأۃ خاص الحمد کی حدیث کے موافق ہوئی اور اس طرح دونوں پر عمل ہو گیا۔ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ بدون الحمد پڑھے نماز نہیں ہوتی۔ حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب اُن کی دلیل ہے اس حدیث کو بخاری و مسلم نے عبادہؓ بن صامت سے روایت کیا ہے اور امام اعظمؒ کا وہی قول ہے کہ نماز بغیر الحمد کے کامل نہیں ہوتی جیسے دوسری حدیث میں ہے لا ایمان لمن لا امانۃ لہ ولا دین لمن لا عھد لہ یعنی اُس شخص کا ایمان نہیں جو امانت دار نہیں اور اُس کا دین نہیں جس کا عہد سالم نہیں مراد اس سے ایمان اور دین کی نفی بالکلیہ نہیں ہے بلکہ ایمان و دین میں یہ چیزیں خلل کا باعث ہیں۔

ش ع ۵۔ اور اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ جو فرمایا ہے کہ وہ ذبیحہ نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام ذکر نہ کیا جائے۔ اس سے ثابت ہے کہ جس ذبیحہ پر جان کر بسم اللہ اللہ اکبر نہ کہا جائے وہ حرام ہے۔ حالانکہ حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے ایسے ذبیحہ کی نسبت دریافت کیا جس پر بسم اللہ جان بوجھ کر نہیں پڑھی گئی۔ فرمایا کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ کا نام ہے اور ایسی صورت ہو نہیں سکتی تھی کہ اس مسئلہ میں حدیث و قرآن دونوں پر عمل ہو سکتا کیونکہ اگر وہ ذبیحہ جس پر قصداً بسم اللہ نہیں پڑھی گئی حلال سمجھا جاتا تو جس پر بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی گئی وہ بدرجۂ اولیٰ حلال ہوتا پھر قرآن کا حکم باقی نہیں رہتا کیونکہ عام کے تحت میں کوئی فرد باقی نہیں رہتا اس لئے اس جگہ حدیث پر عمل نہیں کیا۔ **عاقل** اگر کوئی یہ کہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے بھی تو کہا ہے کہ جس ذبیحہ پر مسلمان ذبح کرنے والے نے بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی وہ ذبیحہ حلال ہے۔ **مولانا**۔ ذبیحہ پر بسم اللہ قصداً ترک کر دیتے اور بھول جانے میں فرق ہے پس جس ذبیحہ پر مسلمان ذبح کرنے والے نے بھول کر بسم اللہ نہیں پڑھی ہے

اس کا درست ہونا کچھ اس وجہ سے نہیں کہ وہ بوجہ حدیث آحاد کے اس آیت سے مخصوص ہے بلکہ اس سبب سے ہے کہ بھول جانے والا حکم میں ذکر کرنے والے کے ہے یعنی ماتحت مِمَّا لَمۡ یُذۡکَرِ اسۡمُ اللّٰہِ کے داخل ہی نہیں تاکہ تخصیص کی نوبت پہنچے امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ مسلمان کا ذبیحہ اگرچہ قصداً تسمیہ کو ترک کرے حلال ہے اور دلیل اُن کی یہ حدیث ہے المؤمن یذبح علی اسم اللہ سمی او لم یسم یعنی مسلمان ذبح کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے نام پر بسم اللہ کہے یا نہ کہے اور یہ صحیح نہیں دو وجہ سے ایک تو یہ کہ حکم قطعی کی تخصیص خبر واحد کے ساتھ ناجائز ہے دوسرے یہ بات احادیث مشہورہ صحیحہ اور اجماع صحابہ ومن بعدہم اور دوسرے مجتہدین کے بھی خلاف ہے اور نہ یہ حدیث اس لفظ سے پائی گئی ہے ہاں دار قطنیؒ اور بیہقیؒ نے ابن عباسؓ سے اس طرح روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کو اللہ تعالیٰ کا نام کافی ہے اگر بسم اللہ ذبح کے وقت بھول جائے تو چاہئے کہ بسم اللہ پڑھ کر کھالے اور اسناد میں اس کی محمد بن یزید بن سنان صدوق ہے لیکن ضعیف الحفظ ہے اور اس کو عبد الرزاق نے اسناد صحیح سے روایت کیا ہے لیکن وہ موقوف ہے ابن عباسؓ پر۔ اور حدیث موقوف شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں اسی طرح جو روایت شافعیؒ نے مراسیل میں کی ہے کہ ذبیحہ مسلمان کا حلال ہے اُس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا جائے یا نہ لیا جائے یہ بھی شافعیؒ کے نزدیک احتجاج کے قابل نہیں اگرچہ راوی اس کے ثقات ہیں مگر حدیث مرسل شافعیؒ کے نزدیک متروک ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ حدیث محمول ہے حالت نسیان پر اسی لئے صحابہ ومن بعدہم نے اُس ذبیحہ کی حرمت پر اجماع کیا ہے جس پر تسمیہ عمداً ترک کیا جائے اور اگر یہ حدیث عامد کو بھی عام ہوتی تو لازم تھا کہ صحابۂ کرام میں کچھ اس باب میں مناظرہ اور خلاف نہ ہوتا۔ تیسرے یہ کہ حدیث بفرض تسلیم اس بات کے کہ شامل ہے قصداً ترک کرنے والے اور بھول کر ترک کرنے والے کو مخالف ہے کتاب اللہ کے اور خبر واحد جب مخالف ہو آیت قطعی کے تو باتفاق قابل قبول نہیں ہوتی۔ چوتھے یہ کہ صحابہ وتابعین نے اس حدیث پر عمل ترک کیا اور یہ دلیل اس کے ضعف اور بے اصلیت کی ہے۔ پانچویں یہ کہ یہ حدیث اجماع صحابہ کے مخالف ہے پس مردود ہوگی۔ اور نہ اس آیت میں تخصیص اس قیاس کے ساتھ جائز ہوسکتی ہے کہ اگر کوئی بھولے سے تسمیہ ترک کرے تو ذبیحہ اُس کا حلال ہے گو نسیان بسبب عذر ہونے کے معاف ہے مگر اس کا قیاس عمداً تسمیہ ترک کرنے والے کے ذبیحہ پر جاری نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ نص قطعی کے مخالف ہے اور نص قطعی کی تخصیص قیاس کے ساتھ جائز نہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہے حالتِ نسیان پر محمول ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی ذبیحہ حرام ہے۔ **خالد۔** حضرت مالم یذکر اسم اللہ عام ہے اور اس عموم کا تقاضا یہ ہے کہ جس پر بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو اس کا کھانا ناجائز اور حرام اور فسق میں داخل ہے خواہ وہ کوئی چیز ہو۔ جملہ ماکولات ومشروبات جن پر اکل کا اطلاق ہوسکتا ہے اس میں داخل ہوں گے حالانکہ احناف اس کو صرف مذبوح کے ساتھ مقید کرتے ہیں اور باقی ماکولات مشروبات کو اس سے خارج کرتے ہیں لہذا عام عام نہ رہا چونکہ یہ تقیید اس کی عمومیت کے منافی ہے۔ **مولانا۔** یہ تخصیص مذبوح بخود سیاق کلام سے متعلق ہے چونکہ اس آیت میں کفار کو میتہ اور نذر لغیر اللہ کے کھانے سے منع کیا گیا ہے اور مسلمانوں کو حکم کیا گیا ہے کہ تم ذبح کے وقت تسمیہ کرلیا کرو۔ کفار مکہ مسلمانوں سے کہتے تھے کہ تم عجیب لوگ ہو خدا کی عبادۃ کا ڈھونگ رچاتے ہو اور جس کو تم خود مارتے ہو اسکو کھاتے ہو اور جس کو خدا مارتا ہے اس کو نہیں کھاتے تو ان کی تردید کے لئے فرمایا گیا وَلَا تَأۡكُلُوا مِمَّا لَمۡ یُذۡکَرِ اسۡمُ اللّٰہِ۔ گویا کہ آیۃ کا شانِ نزول بھی یہی بتا رہا ہے لہذا ان دونوں چیزوں سیاقِ کلام اور شانِ نزول سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حکم تمام ماکولات ومشروبات کے لئے نہیں۔ علاوہ ازیں تیسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ عرف عام میں تسمیہ شدہ اور غیر تسمیہ شدہ کا اطلاق صرف مذبوح جانوروں پر ہی بولا جاتا ہے دیگر ماکولات پر نہیں۔

ا ع- وكذلك قوله تعالى وَ اُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ اَرْضَعْنَكُمْ يقتضي بعمومه حرمة نكاح المرضعة وقد جاء في الخبر لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان فلم يكن التوفيق ههنا فيترك الخبر ۲ع واما العام الذي خص عنه البعض فحكمه انه يجب العمل به في الباقي مع الاحتمال۔

ش ع ا- یہ دوسری مثال ہے جہاں عام کے مقابلہ پر حدیث کو ترک کر دیا گیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعہ سے وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ اَرْضَعْنَكُمْ منجملہ ان عورتوں کو جن سے نکاح کرنا حرام ہے ایک قسم مرضعہ یعنی دودھ پلانے والی کی بتائی ہے یعنی دودھ پلانے والی کا نکاح دودھ پینے والے سے کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔ خواہ ایک ہی دفعہ دودھ پلایا ہو۔ اور حدیث میں یوں آیا ہے کہ ایک یا دو دفعہ چوس لینے یا بچہ کے دودھ پلانے والی کی پستان کو ایک یا دو دفعہ منہ میں داخل کر لینے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ اس مسئلے کے متعلق قرآن اور حدیث میں توفیق نہیں ہو سکتی تھی اس لئے قرآن شریف پر عمل کیا اور حدیث آحاد پر قرآن شریف کے مقابلہ میں عمل نہیں کیا۔

ش ع ۲- اور جس عام میں سے بعض افراد کو خاص کر لیا جائے یعنی اُس کا حکم تمام افراد کو متناول نہ ہو بلکہ بعض افراد اس حکم سے علیحدہ ہو جائیں تو اُس کا حکم یہ ہے کہ عمل کرنا اس پر واجب ہے اُن افراد میں جو تخصیص کے بعد باقی رہ گئی ہوں مگر اُن باقی افراد میں بھی تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے جیسے دوسرے دلائل ظنیہ کا حال ہے جیسے خبر واحد اور قیاس کہ عمل کرنا اُن پر واجب ہوتا ہے باوجودیکہ قطعیت اُن میں نہیں ہوتی عام مخصوص سے مراد وہ چیز ہے جو عام کے حکم سے خارج کی جائے۔ عام مخصوص کے باب میں چار مذہب ہیں۔ (۱) کرخی اور عیسیٰ بن ابان کا مذہب یہ ہے کہ عام تخصیص ہو جانے کے بعد کسی طرح قابل حجت نہیں رہتا نہ قطعی طور پر اور نہ ظنی طور پر خواہ مخصوص معلوم ہو یا نہ معلوم (۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر مخصوص معلوم ہوگا تو عام کا حکم باقی افراد میں قطعی ہوگا اور جو مجہول ہوگا تو عام کسی حالت میں قابل حجت نہ ہوگا۔ (۳) تیسرے بعض کا مذہب یہ ہے کہ عام مخصوص البعض قطعی ہی رہتا ہے جیسا کہ وہ غیر مخصوص ہونے کی حالت میں قطعی ہے۔ (۴) جمہور حنفیہ کا مذہب مختار یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد ایک ایسی دلیل ہو جاتا ہے جس میں شبہ پڑ گیا ہے۔ مخصوص خواہ معلوم ہو یا نا معلوم اور ایسا عام قطعیت اور یقین کا موجب نہیں ہوتا مگر حجت اُس کو اس واسطے مانا گیا ہے۔ کہ صحابہ وغیرہ نے ایسے عام کے ساتھ استدلال کیا ہے پس عام مخصوص کے حجت ہونے پر اجماع ہو گیا ہے۔ عام مخصوص کے حقیقت و مجاز ہونے میں علماء کا بڑا اختلاف ہے (۱) جمہور اشاعرہ اور مشاہیر معتزلہ کے نزدیک مطلقاً مجاز ہے (۲) حنابلہ اور بعض شافعیہ اور عامہ فقہائے حنفیہ کے نزدیک مطلقاً حقیقت ہے۔ (۳) امام الحرمین شافعی اور صدر الشریعت حنفی اور بعض دوسرے حنفیہ کے نزدیک باقی میں حقیقت ہے اور جس قدر افراد مخصوص کی گئی ہیں اُن میں مجاز ہے (۴) ابوبکر جصاص حنفی کا مذہب شافعیہ نے یوں نقل کیا ہے کہ عام مخصوص حقیقت ہے بشرطیکہ باقی افراد غیر منحصر ہوں مگر حنفیہ نے ابوبکر مذکور سے یوں روایت کی ہے کہ اگر جمع باقی ہو تو عام مخصوص حقیقت ہے۔ (۵) ابو الحسین معتزلی اور بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عام کی تخصیص کسی غیر مستقل کے ساتھ کی گئی ہو تو ایسا عام مخصوص حقیقت ہے اور اگر مستقل کے ساتھ تخصیص واقع ہوئی ہو تو مجاز ہے۔ (۶) قاضی ابوبکر باقلانی شافعی کے نزدیک اگر عام شرط واستثنا کے ساتھ مخصوص کیا گیا ہو تو حقیقت ہے اور ان کے سوا دوسرے جس سے مخصوص ... کیا جائے مجاز ہے۔

(۷) عبد الجبار معتزلی کے نزدیک اگر شرط و صفت کے ساتھ عام کی تخصیص کی جائے تو حقیقت ہے اور ان کے علاوہ جس کے ساتھ تخصیص کی جائے مجاز ہے۔

ع ۱ فاذا قام الدليل على تخصيص الباقي يجوز تخصيصه بخبر الواحد او القياس الى ان يبقى الثلث وبعد ذلك لا يجوز فيجب العمل به ع ۲ وانما جاز ذلك لان المخصص الذى اخرج البعض عن الجملة لو اخرج بعضا مجهولا يثبت الاحتمال فى كل فرد معين فجاز ان يكون باقيا تحت حكم العام وجاز ان يكون داخلا تحت دليل الخصوص فاستوى الطرفان فى حق المعين فاذا قام الدليل الشرعى على انه من جملة ما دخل تحت دليل الخصوص ترجح جانب تخصيصه۔

ش ع ۱ پس جب عام کی تخصیص پر دلیل قائم ہوگئی تو پھر اس کی تخصیص خبر واحد یا قیاس سے ہوتی رہے گی یہاں تک کہ عام کی تین افراد باقی رہ جائیں اس کے بعد تخصیص نہیں ہوسکتی۔ مطلب یہ ہے کہ عام کے افراد کی تخصیص یہاں تک جائز ہے کہ عام کے حکم میں تین ۳ چیزیں باقی رہ جائیں اس سے آگے جائز نہیں تاکہ نسخ نہ ہوجائے۔ اکثر کا مذہب یہ ہے کہ عام کے افراد کی نصف سے زائد تک تخصیص جائز ہے مگر اس کا کوئی معیار نہیں اس لئے یہ مذہب کمزور ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہاں تک تخصیص ہوسکتی ہے کہ صرف ایک فرد باقی رہ جائے۔ اور تحقیق یہ ہے کہ جو عام جمع کا صیغہ ہو اور معنی میں بھی اُس کے جمعیت ہو جیسے نساء اور رجال یا صیغہ تو جمع کا نہ ہو مگر معنی میں جمعیت ہو جیسے قوم تو اس کی تخصیص یہاں تک ہوسکتی ہے۔ کہ عام کے حکم میں صرف تین افراد باقی رہ جائیں کیونکہ کم سے کم جمع کا اطلاق تین پر ہوتا ہے پس اگر اُس کے تلے تین افراد بھی باقی نہ رہیں گے تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہوجائے گا اور جس عام کا نہ لفظ صیغۂ جمع ہو اور نہ معنی میں اُس کے جمعیت ملحوظ ہو اُس کی تخصیص ایک فرد تک ہوسکتی ہے جیسے مَن اور مَا۔ یہی حال اسم جنس معرف بلام اور جمع معروف بلام کا ہے۔ جیسے المرأة اور النساء

ش ع ۲۔ اور عام مخصوص کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے اس لئے درست ہے کہ جب پہلے مخصوص نے عام میں سے بعض افراد کو نکال دیا اگر بعض مجہول کو نکالا ہے تب تو ہر فرد معین میں احتمال تخصیص پیدا ہوجائے گا کہ ماتحت عام کے باقی رہے یا عام کے ماتحت باقی نہ رہے بلکہ اس دلیل خصوص کے ماتحت ہوجائے جس نے عام کو مخصوص منہ البعض بنایا ہے ہر فرد معین کے حق میں دونوں طرفیں برابر ہوجائیں گی پس جب دلیل شرعی سے یہ ثابت ہوگا کہ یہ دلیل خصوص کے ماتحت داخل ہے تو جانب تخصیص کو ترجیح ہوجائے گی۔ اس سے ثابت ہوا کہ عام میں دونوں تقدیر پر احتمال داخل ہے اس لئے تخصیص اُس کی خبر آحاد اور قیاس کے ساتھ جائز ہے۔ مخصوص مجہول کی مثال یہ ہے اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا یعنی حلال کیا اللہ تعالیٰ نے بیع کو اور حرام کیا ربوٰا کو۔ البیع لفظ عام ہے بسبب داخل ہوتے لام جنس کے اللہ نے اُس سے ربوٰ کو مخصوص کرلیا جو نا معلوم ہے کیونکہ لغت میں ربوٰ کے معنی زیادتی کے ہیں حالانکہ ہر بڑھوتری حرام نہیں اور جب تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نہیں کیا تھا یہ مخصوص مجہول تھا۔ پھر جب آپ نے یوں فرمادیا الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير

بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل یداً بید فمن زاد او استزاد فقد اربیٰ رواہ مسلم عن ابی سعید ن الخدری) تو اس کی جہالت جاتی رہی۔ مفہوم اس کا یہ ہے کہ اگر سونے چاندی گیہوں جو کھجور اور نمک کا تبادلہ کرو تو برابر کا کرو زیادہ کیا اور ربوٰ ہو گیا۔ پس یہ ربائے شرعی مجہول ہے جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں کھولا کہ سونا بدلے سونے کے اور چاندی بدلے چاندی کے اور گیہوں بدلے گیہوں کے اور جو بدلے جو کے اور کھجور بدلے کھجور کے اور نمک بدلے نمک کے ایسی حالت میں بیچے جائیں کہ ہر ایک دوسرے کی برابر ہو اور دست بدست معاملہ ہو اور نفس بڑھوتری ربوٰ نہیں کیونکہ مال تجارت میں زیادتی کے لئے بیع ہوتی ہے پس ربوٰ سے مراد شرعی بڑھوتری ہے جو آیت میں مجہول ہے۔

ع ۱ وان کان المخصص اخرج بعضا معلوما عن الجملة جاز ان یکون معلولا بعلة موجودة فی ھذا الفرد المعین فاذا قام الدلیل الشرعی علی وجود تلک العلة فی غیر ھذا الفرد المعین ترجح جھت تخصیصہ فیعمل بہ مع وجود الاحتمال۔

ع ۲ فصل فی المطلق والمقید

ع ۳ ذھب اصحابنا الی ان المطلق من کتاب اللہ تعالیٰ اذا امکن العمل باطلاقہ فالزیادة علیہ بخبر الواحد والقیاس لایجوز **ع ۴** مثالہ فی قولہ تعالیٰ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ فالمامور بہٖ ھو الغسل علی الاطلاق فلا یزاد عَلَیْہِ شرط النیة والترتیب والموالاة والتسمیة بالخبر ولکن یعمل بالخبر علی وجہ لا یتغیر بہ حکم الکتاب فیقال الغسل المطلق فرض بحکم الکتاب والنیة سنة بحکم الخبر۔

ش ع ۱- اور اگر مخصص نے عام میں سے بعض فرد معلوم کو نکالا ہے ممکن ہے کہ جو علت اس فرد معین میں پائی جائے وہ اور افراد میں بھی پائی جائے پس جب دلیل شرعی سے اس فرد معلوم میں علت کا ہونا پایا جائے گا تو تخصیص کی جانب کو ترجیح ہو گی پس باوجود احتمال کے اس پر عمل ہو گا۔ مخصوص معلوم کی مثال یہ ہے فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ یعنی جب ماہ ہائے حرام گذر جائیں تو قتل کرو مشرکوں کو جہاں پاؤ اور پکڑو اور گھیرو اور بیٹھو ہر جگہ اُن کی تاک میں۔ مشرکین عام ہے جس میں سے امان چاہنے والے کو مخصوص کر لیا ہے۔ چنانچہ کہا ہے۔ وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ یعنی اگر کوئی مشرک تجھ سے پناہ مانگے تو اُس کو پناہ دے جب ہم نے غور کیا تو مخصوص کے خاص کئے جانے کی علت یہ پائی کہ وہ لڑائی نہیں کرے گا۔ اور یہ علت باقی افراد افراد میں بھی موجود ہے مثلاً سٹھیا ہوا بڈھا اور بچہ اور عورت بھی لڑائی کے قابل نہیں تو تخصیص کے لیئے ان کی جانب بھی راجح ہو گئی۔ اور پھر بھی اور باقی افراد میں تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک تخصیص میں یہ

شرط ضرور ہے کہ ایسے کلام سے ہو جو مستقل ہو اور عام سے ملا ہوا ہو۔ پس اگر تخصیص بذریعہ کلام کے نہ ہوگی بلکہ عقل یا حس یا عادت وغیرہ سے کی جائے گی تو اس کو اصطلاح میں تخصیص نہ سمجھیں گے اور اس طرح کی تخصیص سے عام ظنی بھی نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ایسی تخصیص سے بدستور قطعی رہتا ہے۔

ش ع ۲۔ ت۔ فصل مطلق اور مقید کے بیان میں۔ مطلق کی بحث کو مشترک و مؤول پر اس وجہ سے مقدم کیا کہ مطلق بہ نسبت مشترک و مؤول کے قطعی اور خاص ہے اور قطعی و خاص غیر قطعی و عام پر مقدم ہوتا ہے اس لئے مطلق مقدم ہوا مشترک و مؤول پر۔ مقید چونکہ مطلق پر عارض ہوتا ہے اس لئے اس کو بھی مطلق کے ساتھ ہی بیان کر دیا۔ مطلق وہ ہے جو ذات پر دلالت کرے بلا لحاظ اوصاف کے۔ مقید وہ ہے جو ذات پر مع صفات کے دلالت کرے۔

ش ع ۳۔ ہمارے اصحاب یعنی علمائے حنفیہ کے نزدیک جب کتاب اللہ میں مطلق پایا جائے گا اور اس پر عمل ممکن ہوگا تو اس کو خبر واحد یا قیاس سے مقید کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں وصف اطلاق کا نسخ ہوتا ہے اور کلام الٰہی قطعی ہے اور وہ دونوں ظنی تو ظنی کے ذریعہ سے قطعی کی ذات کا یا اس کے وصف کا نسخ ناجائز ہوگا۔

ش ع ۴۔ مثال اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تم وضو میں اپنے چہروں کو دھوؤ۔ یہاں حکم مطلق دھونے کا ہے پس اس مطلق کو نیت اور ترتیب سے اور لگاتار دھونے اور بسم اللہ پڑھنے کے ساتھ بوجہ خبر آحاد کے مقید نہیں کریں گے کیونکہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی ہاں حدیث پر بھی عمل کیا جائے گا اس طرح کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلے پس کہا جائے گا کہ مطلق دھونا بحکم کتاب اللہ فرض ہے اور نیت حدیث کے حکم کے سبب مسنون ہے۔ اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ پاک قرآن میں فرماتا ہے۔ یٰٓاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْہَکُمْ وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ وَاَرْجُلَکُمْ اِلَی الْکَعْبَیْنِ۔ یعنی اے ایمان والو جب اٹھو نماز کو تو دھوؤ اپنے منہ اور ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کر لو اپنے سروں کو اور پاؤں کو ٹخنوں تک۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اللہ نے ہم کو وضو میں دھونے اور مسح کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ دونوں امر مطلق ہیں۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور اصحاب ظواہر ان خاص باتوں پر کچھ شرائط بڑھاتے ہیں۔ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ وضو میں اعضا کو لگاتار دھونا چاہئے تاکہ اگر ہوا میں اعتدال ہو تو پہلا عضو خشک نہ ہو جائے کیونکہ نبی علیہ السلام ایسا ہی کیا کرتے تھے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں ترتیب اور نیت فرض ہے۔ ترتیب سے یہ مراد ہے کہ جس طرح اللہ کے کلام میں وارد ہے اسی ترتیب سے آگے پیچھے عمل کرے اس طرح کہ پہلے منہ کو دھووے پھر ہاتھ کو اسی طرح آخر تک اور نیت یہ ہے کہ وضو کرتے وقت دل میں اس بات کا قصد کرنا کہ میں وضو کرتا ہوا واسطے رفع حدث کے اور پڑھنے نماز کے یا چھونے مصحف کے وغیرہ وغیرہ ترتیب کی فرضیت پر کئی حدیثیں دلالت کرتی ہیں منجملہ ان کے یہ حدیث ہے جس کو حضرت عثمانؓ سے بخاری نے روایت کیا ہے انہ توضأ فافرغ علی یدیہ ثلثا ثم مضمض واستنثر ثلثا ثم غسل وجھہ الی آخرہ یعنی انہوں نے وضو کیا پس اپنے ہاتھ پر تین بار پانی ڈالا پھر کلی کی اور ناک جھاڑی تین بار پھر اپنا منہ دھویا تین بار وغیرہ وغیرہ اس میں لفظ ثم قواعد نحو کی رو سے ترتیب پر دلالت کرتا ہے اور نیت کی فرضیت پر یہ حدیث دلیل ہے جو بخاری و مسلم میں حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے انما الاعمال بالنیات یعنی کام نیت کے ساتھ ہیں چونکہ وضو بھی ایک کام ہے اس میں بھی نیت چاہئے اور داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ وضو کے شروع میں بسم اللہ کہنا فرض ہونے پر یہ حدیث دلیل ہے جو ترمذیؒ و ابن ماجہؒ۔ احمدؒ اور ابو داؤدؒ نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے لاوضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ اس کا وضو نہیں جس نے اس پر اللہ کا نام نہ لیا امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ آیت میں سوائے تین اعضا کے دھونے اور سر کے مسح کرنے کے اور کوئی بات مذکور نہیں ان کے ساتھ لگاتار دھونے اور ترتیب وار عمل کرنے اور بسم اللہ کہنے کو شرط قرار دینا بیان تو قرار پا

نہیں سکتا کیونکہ یہ خود اپنے مفہوم میں صاف ہیں تو ضرور ہے کہ یہ شرائط فَاغْسِلُوْا اور اِمْسَحُوْا کی مطلقیت کے لئے نسخ قرار پائیں گے اور اخبار آحاد کے ساتھ نسخ ناجائز ہے حنفیہ اس محل پر اس طرح فیصلہ کرتے ہیں جس سے کتاب اللہ اور حدیث دونوں پر اپنے اپنے درجے کے مطابق عمل رہے وہ کہتے ہیں کہ جو کچھ قرآن سے ثابت ہے یعنی دھونا اور مسح کرنا وہ تو فرض ہے اور جو کچھ حدیث سے ثابت ہے وہ سنت ہے۔ اس کو فرض تو فرض واجب بھی قرار نہیں دے سکتے اس لئے کہ اعمال کے باب میں واجب کا وہی مرتبہ ہے جو فرض کا ہے جس طرح فرض کا بجالانیوالا ثواب پاتا ہے اور تارک عذاب اٹھاتا ہے یہی حال اس شخص کا ہے جو واجب بجالائے یا ترک کرے ہاں عقائد میں جاکر دونوں کا فرق کھلتا ہے کہ فرض کا اعتقاد نہ رکھنے والا کافر ہے اس لئے کہ وہ دلیل قطعی سے ثابت ہے اور واجب کا اعتقاد نہ رکھنے والا کافر نہیں کیونکہ یہ دلیل ظنی سے ثبوت کو پہنچتا ہے اور یہ جو حدیث میں آیا ہے انما الاعمال بالنیات یہاں مراد عملوں کا ثواب ہے نہ اُن کی درستی۔ اگر درستی اعمال مراد ہوتی تو چاہئے تھا کہ بدن اور کپڑے اور مکان کو پاک کرنا اور برہنگی کو چھپانا اور قبلہ کی طرف منہ کرنا بدون نیت کے درست نہ ہوتا حالانکہ یہ چیزیں بدون نیت کے بھی درست ہیں اور یہ بات ٹھیری ہوئی ہے کہ عمل کا ثواب بدون نیت کے حاصل نہیں ہوتا بخلاف عمل کی صحت کے کہ وہ بدون نیت کے بھی ہوجاتی ہے۔ اور حرف فا کہ فَاغْسِلُوْا میں ہے وہ اس لئے ہے کہ نماز پر کھڑے ہونے کے ارادے کے بعد سب اعضاء کو دھونا چاہئے اس سے معلوم نہیں ہوتا کہ بعض اعضا کو پہلے اور بعض کو پیچھے دھودیں اسی طرح لگاتار دھونا بھی آیت سے نہیں نکلتا یہ ایک زائد بات ہے اور نہ متواتر اور نہ مشہور حدیثوں سے ثابت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل فرمانا اس کے مسنون ہونے پر دلالت کرتا ہے اور یہ جو آپ نے فرمایا ہے۔ لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ مراد اس سے یہ ہے کہ وضو اس کا کامل نہیں اور ہدایہ میں اس کو مستحب لکھا ہے۔

ع وکذلک قلنا فی قولہ تعالیٰ اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ ان الکتاب جعل جلد المائۃ حد الزنا فلا یزاد علیہ التغریب حدا لقولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام بل یعمل بالخبر علی وجہ لا یتغیر بہ حکم الکتاب فیکون الجلد حدا شرعیا بحکم الکتاب والتغریب مشروعا سیاسۃ بحکم الخبر ۲ع وکذلک قولہ تعالیٰ وَلْیَطَّوَّفُوْا بِالْبَیْتِ الْعَتِیْقِ مطلق فی مسمی الطواف بالبیت فلا یزاد علیہ شرط الوضوء بالخبر بل یعمل بہ علی وجہ لا یتغیر بہ حکم الکتاب بان یکون مطلق الطواف فرضا بحکم الکتاب والوضوء واجبا بحکم الخبر فیجبر النقصان اللازم بترک الوضوء الواجب بالدم

ش ع ۱۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ زانیہ عورت اور زانی مرد کے سو سو کوڑے لگاؤ۔ اس آیت میں حد زنا غیر

محصن کے واسطے سو کوڑے ہیں۔ پس اس پر بوجہ اس حدیث آحاد کے کہ جس مرد کا نکاح نہ ہوا ہو اور وہ باکرہ عورت سے زنا کرے تو دونوں کو سو کوڑے مارتے اور ایک سال جلا وطنی کی سزا ہے ایک سال تک جلا وطن کرنے کی سزا نہیں بڑھائیں گے بلکہ اس حدیث آحاد پر اس طرح عمل کریں گے کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلے پس سو کوڑے مطابق حکم کتاب اللہ کے حد شرعی ہونگے اور ایک سال کے لئے جلا وطن کر دینا موافق حکم حدیث کے بطور سزا کے حاکم شرع سے متعلق ہوگا اگر حاکم شرع مصلحت وقت دیکھے تو سیاستہً یہ سزا بھی دے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کنوارا جب زنا کرے کنواری کے ساتھ تو سو کوڑے اور ایک سال کے لئے جلائے وطن ہے اس کو مسلم اور ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے اور قرآن میں یہ ہے اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ یعنی زنا کرنے والی عورت اور مرد میں سے ہر ایک کے سو کوڑے مارو امام شافعیؒ نے خبر واحد سے اس نص پر یہ اضافہ کیا ہے کہ غیر محصن زنا کرے تو کوڑے بھی ماریں اور جلائے وطن بھی کریں حنفیہ اس امر کو اس لئے جائز نہیں رکھتے کہ کتاب پر زیادتی نسخ ہے اور ان کے نزدیک خبر واحد سے جو ظنی ہوتی ہے نسخ کتاب کا جو قطعی ہے درست نہیں اس لئے انہوں نے صرف سو کوڑے مارنے کا حکم دیا اور جلائے وطن کرنے کو ملتوی رکھا۔ حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث اس آیت سے منسوخ ہوگئی ابتدائے اسلام میں اس حدیث پر عمل درآمد تھا جب آیت اتری تو حدیث کا حکم جلا وطن کی نسبت منسوخ سمجھا گیا کیونکہ آیت میں تمام حد صرف کوڑے مارنا ہے اس کے سوا کوئی دوسرا امر نہیں تو جلائے وطن تمام حد میں سے نہ ہوگا شافعیؒ کے نزدیک حد زنا کا ایک جز سال بھر کے لئے جلائے وطن بھی ہے ابو حنیفہؒ اس کو حد زنا کا جز نہیں مانتے بلکہ اس کو سیاست کے لئے قرار دیتے ہیں یعنی حاکم کسی کو سیاستہً کسی مصلحت کیواسطے چند روز کو جلا وطن کر دے تو جائز ہے دلیل اس کی یہ ہے۔ عبد الرزاق نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے امیہ بن خلف کو خیبر کی طرف نکلوا دیا تھا وہ ہرقل سے مل گیا اور نصرانی ہوگیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں اب کسی کو جلا وطن نہیں کرونگا۔ پس اگر جلائے وطن حد کا جز ہوتا تو حضرت عمرؓ جیسے صحابی جو حدود کے قائم کرنے میں بڑے محتاط تھے کبھی جلائے وطن کا عہد نہ کرتے کیونکہ حد ارتداد سے ترک نہیں ہوسکتی اس سے معلوم ہوا کہ جلائے وطن کرنا صرف سیاست کے لئے تھا۔

شع ۲۔ تیسری مثال خداوند تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ چاہئے کہ وہ خانہ کعبہ کا طواف کریں یہ آیت مسمّٰی طواف کعبہ میں مطلق ہے لہٰذا بوجہ خبر آحاد کے اس پر وضو کی شرط نہیں بڑھائیں گے بلکہ حدیث پر اس طرح عمل ہوگا کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلے اور صورت اس کی یہ ہے کہ مطلق طواف موافق حکم کتاب اللہ کے فرض ہوگا اور طواف میں وضو کرنا مطابق حدیث آحاد کے واجب ٹھیرے گا اگر اس واجب یعنی وضو کو بحالت طواف ترک کرے گا تو ایک جانور کے ذبح کرنے سے نقصان پورا ہو جائے گا۔ تشریح اس کی یہ ہے کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ خانہ کعبہ کے طواف کے لئے طہارت فرض ہے طواف بغیر طہارت کے جائز نہیں کیونکہ ابن عباسؓ سے ترمذی، نسائی اور دارمی نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الطواف حول البیت مثل الصلوٰۃ الا انکم تتکلمون فیہ یعنی طواف کرنا گرد خانہ کعبہ کے مانند نماز کے ہے مگر فرق اس قدر ہے کہ تم طواف میں بولتے ہو اور جبکہ طواف نماز کے مثل ٹھیرا تو جس طرح نماز کے لئے طہارت شرط ہے اسی طرح طواف کے لئے بھی شرط ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ طواف لفظ خاص ہے اس کے معنی معلوم ہیں یعنی خانہ کعبہ کے آس پاس پھرنا۔ تو اس صورت میں طہارت کی شرط اس کے ساتھ مقرر کرنا بیان تو ہو نہیں سکتا کیونکہ خود صاف ہے بلکہ یہ شرط خاص کے اطلاق کو منسوخ کرے گی اور نسخ خبر واحد کے ساتھ ناجائز ہے غایت یہ ہے کہ شرط طہارت طواف کے لئے واجب ہوگی جس کے ترک سے طواف میں نقصان لازم آتا ہے اور اس کی تلافی اس طرح ہوسکتی ہے کہ اگر طواف زیارت ہے تو قربانی کردے اور اگر دوسری قسم

کا طواف ہے تو صدقہ دے دے۔ یہ بھی یاد رکھو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو طواف کو نماز کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اس سے یہ مراد نہیں کہ ہر بات میں دونوں برابر ہیں دیکھو طواف میں رکوع اور سجود کہاں ہے پس تشبیہ میں یہ لازم نہیں کہ مشبہ میں وہ تمام باتیں ہوں جو مشبہ بہ میں پائی جاتی ہیں پس مراد اس سے کہ طواف مثل صلوٰۃ کے ہے یہ ہے کہ طواف ثواب میں نماز کی طرح ہے۔

ع وكذلك قوله تعالىٰ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ مطلق في مسمى الركوع فلا يزاد عليه شرط التعديل بحكم الخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون مطلق الركوع فرضاً بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم الخبر ع وعلى هذا قلنا يجوز التوضي بماء الزعفران وبكل ماء خالطه شئ طاهر فغير احد اوصافه لان شرط المصير الى التيمم عدم مطلق الماء وهذا قد بقي ماءً مطلقاً فان قيد الاضافة ما ازال عنه اسم الماء بل قرره فيدخل تحت حكم مطلق الماء وكان شرط بقائه على صفة المنزل من السماء قيد الهذا المطلق وبه يخرج حكم ماء الزعفران والصابون والاشنان وامثاله وخرج عن هذه القضية الماء النجس بقوله تعالىٰ وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ والنجس لا يفيد الطهارة وبهذه الاشارة علم ان الحدث شرط لوجوب الوضوء فان تحصيل الطهارة بدون وجود الحدث محال۔

ش ع ا۔ چوتھی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ہمراہ۔ رکوع کا یہ قول مسمائے رکوع میں مطلق ہے اس لئے اس حکم مطلق پر بوجہ حدیث آحاد کے تعدیل کی شرط نہیں بڑھائی جائے گی ہاں حدیث پر اس طرح عمل کیا جائے کہ کتاب اللہ کے حکم میں تغیر نہ آئے پس مطلق رکوع مطابق حکم کتاب اللہ کے فرض ہوگا اور تعدیل موافق حکم حدیث کے واجب ٹھیرے گی تفصیل اس کی یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے واركعوا واسجدوا یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو رکوع کے معنی یہ ہیں کہ قیام کی حالت کو ترک کرکے جھک جائے اور دونوں ہاتھ گھٹنوں پر ٹیک دے اور سجدہ اسے کہتے ہیں کہ پیشانی زمین پر رکھ دے۔ امام شافعیؒ امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ ان دونوں کے ساتھ تعدیل ارکان کو ملاتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ رکوع اور سجدے کی حالت میں اطمینان رکھے جلدی نہ کرے رکوع کے بعد کھڑا ہو تو سجدے کو جاتے میں گھبراہٹ نہ کرے اور دو سجدوں کے درمیان میں بیٹھے تو اسوقت بھی باطمینان بیٹھے اسی وجہ سے ان تینوں ائمہ نے تعدیل ارکان کو فرض قرار دیا ہے پس اگر یہ ارکان فوت ہوجائیں تو نماز فوت ہو اور دلیل اس پر ایک حدیث لاتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ بخاری ومسلم نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے کونے میں بیٹھے ہوئے تھے اس نے نماز پڑھی جس میں رعایت تعدیل ارکان اور قومہ اور

جلسہ کی خوب نہ کی پھر آیا اور حضرت کو سلام کیا آپ نے اُس کو سلام کا جواب دیا اور فرمایا ارجع فصل فانک لم تصل یعنی پھر جا اور نماز پڑھ کیونکہ تو نے نماز نہیں پڑھی اور اسی طرح کئی بار ہوا آخر کار اُس نے تیسری بار یا چوتھی بار میں عرض کیا کہ مجھ کو یا رسول اللہ سکھلائیے آپ نے فرمایا کہ تو نماز میں رکوع کر یہانتک کہ تو اُس میں ٹھہرے اور پھر سر کو اٹھا یہاں تک کہ تو سیدھا کھڑا ہو پھر سجدہ کر یہاں تک کہ تو دل جمعی سے سجدہ کرے پھر سر اُٹھا یہاں تک کہ تو دل جمعی سے بیٹھے الی آخرہ۔ امام ابو حنیفہ رح کہتے ہیں۔ کہ وَارْکَعُوْا اور وَاسْجُدُوْا الفاظ خاص ہیں اور خاص میں بیان تفسیر کی احتیاج نہیں ہوتی اور حدیث کا مضمون بطور بیان کے نص مطلق کے ساتھ وابستہ نہیں ہو سکتا تو اب اگر حدیث کے مضمون کو اُس سے ملایا جائے گا تو نسخ سمجھا جائے گا پس حدیث نص کے اطلاق کی ناسخ قرار پائے گی حالانکہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد سے نص کا نسخ جائز نہیں۔ کیوں کہ خبر واحد ظنی ہے اور نص قطعی۔ پس امام ابو حنیفہ رح نے اس مقام پر ایسا فاصلہ کیا کہ جو کچھ قرآن سے ثابت ہے وہ تو فرض ہے اور وہ صرف رکوع اور سجدے کا حکم ہے اور جو کچھ سنت سے معلوم ہوا وہ واجب ہے۔

شرح ۲۔ یعنی چونکہ مطلق ہمارے نزدیک واجب العمل ہے اسی واسطے ہمارے علمائے حنفیہ کے نزدیک زعفران کے پانی اور ہر ایک ایسے پانی کے ساتھ وضو درست ہے جس میں پاک چیز مل گئی ہو اور اُس کے اوصاف میں سے ایک کو بدل دیا ہو کیونکہ تیمم اُسی وقت درست ہے کہ مطلق پانی موجود نہ ہو چنانچہ اللہ نے فرمایا ہے فان لم تجدوا ماء فتیمموا یعنی اگر مطلق پانی نہ پاؤ۔ تو پاک مٹی سے تیمم کرو امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ماء زعفران اور ماء صابون وغیرہ اپنی تقیید کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے تحت میں داخل نہ ہوں گے فَاِنْ لَّمْ تَجِدُوْا مَآءً کیونکہ یہاں ماء کا لفظ مطلق ہے پس پانی ایسا خاص ہونا چاہئے جیسا کہ برستا ہے تاکہ ماء مطلق کے تحت میں داخل رہے۔ جواب اس کا یوں دیا گیا ہے کہ جو اضافت ماء زعفران یا ماء صابون وغیرہ میں پائی جاتی ہے اُس سے پانی کا نام دُور نہیں ہوتا بلکہ اس اضافت سے زیادہ ثبوت اطلاق اسم ماء کا ہو گیا اگر کوئی کہے۔ پانی اُٹھا دے اور دوسرا ماء صابون یا ماء زعفران لے آئے تو لغت کی رو سے بعید نہ ہوگا ہاں بعض جگہ ماء کی اضافت ایسی بھی ہے کہ اُس سے اطلاق ماء کا نہیں رہتا جیسے ماء الورد کہ اگر کوئی پانی مانگے اور ماء الورد دیا جائے تو یہ لغت کے خلاف ہوگا۔ پس ماء الزعفران اور ماء الصابون میں اضافت کی وہ حالت ہے جو ماء البئر اور ماء العین میں ہے۔ البتہ ماء کی اضافت کی حالت دوسرے لفظ کی طرف موقع استعمال سے ظاہر ہوتی ہے اگر کوئی شخص ہاتھ منہ دھونے یا وضو کرتے یا نہانے کو پانی مانگے اور ماء الصابون یا ماء الزعفران لا دیا جائے تو مضائقہ نہ ہوگا کیونکہ غرض طہارت کا حاصل کرنا یا صفائی کا حاصل کرنا ہے اور وہ ان سے حاصل ہے اور اگر پینے کو پانی مانگا جائے اور ماء الزعفران یا ماء الصابون لایا جائے تو یہ بے وقوفی میں داخل ہوگا اور بعض بعض جگہ ماء کی اضافت دوسرے لفظ کی طرف ہو کر اصطلاحی نام مقرر ہو گیا ہے جیسے ماء الخلاف عرق بید مشک کا نام ہے اور ماء العسل شہد سے ایک خاص طرح سے تیار کئے ہوئے پانی کا نام ہے اور ماء الشعیر آشجو کا نام ہے اور ماء اللحم ایک خاص طرح سے گوشت سے مقطر کئے ہوئے پانی کا نام ہے اور ماء الورد عرق گلاب کا نام ہے بہر صورت ماء الزعفران اور ماء الصابون سے وضو کرنے کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور اگر یہ شرط لگائی جائے کہ پانی اسی حالت اور اطلاق پر باقی رہے جیسا کہ آسمان سے اُترا تھا تو اس شرط کے لگانے سے مطلق میں قید زیادہ ہوگی جس سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی۔ اس قاعدۂ مذکورہ کے موافق ماء زعفران و ماء صابون اور ماء اشنان کی نسبت حکم دیا گیا کہ ان سے وضو اور غسل درست ہے اگر یہ شبہ پیدا ہو کہ ماء نجس یعنی ناپاک پانی اس تقریر سے مطلق ماء کے تحت داخل ہوتا ہے تو چاہئے کہ اُس سے بھی وضو درست ہو جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ ناپاک پانی آیت کے اس دوسرے جملے سے خارج ہے وَلٰکِنْ یُّرِیْدُ لِیُطَهِّرَکُمْ یعنی خدا ارادہ کرتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور ناپاک پانی سے

تطہیر یعنی پاکی حاصل نہیں ہوتی لہٰذا اس سے وضو اور غسل درست نہ ہوگا۔ اس اشارہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وضو کے واجب ہونے کے واسطے وضو کا ٹوٹنا شرط ہے کیونکہ بغیر ٹوٹنے وضو کے طہارت حاصل کرنا ناممکن ہے۔ اگر یہ شبہ ہو کہ الوضوء علی الوضوء نورٌ علیٰ نور آیا ہے یعنی باوجود وضو کے پھر وضو کرنا زیادتی ثواب و نورانیت کا موجب ہے پس حدث کا ہونا وضو کے واسطے شرط نہ ہوا تو جواب اس کا یہ ہے کہ باوجود وضو کے وضو کرنا واسطے حصول طہارت کے نہیں بلکہ واسطے حصول زیادتی فضیلت کے ہے۔

ع۔ قال ابو حنیفۃ رح المظاھر اذا جامع امرأتہ فی خلال الاطعام لا یستانف الاطعام لان الکتاب مطلق فی حق الاطعام فلا یزاد علیہ شرط عدم المسیس بالقیاس علی الصوم بل المطلق یجری علیٰ اطلاقہ والمقید علی تقییدہ۔

ش ع ا۔ مطلق کے اطلاق پر عمل کرنے کے متعلق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ مظاہر نے (یعنی جس شخص نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا ہے) کھانا مساکین کو کھلانے کے درمیان میں بغیر ۶۰ ساٹھ مسکینوں کے پورا ہونے کے اپنی زوجہ سے جس سے ظہار کیا تھا جماع کر لیا تو وہ از سر نو سب مساکین کو کھانا نہ کھلائے بلکہ جو باقی رہ گئے اُن کو کھلا دے کیونکہ کتاب اللہ میں کفارۂ ظہار میں جہاں ۶۰ ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کا ذکر ہے مطلق ہے اس قید کے ساتھ مقید نہیں کہ زوجہ کو کفارہ پورا ہونے تک ہاتھ نہ لگائے ہاں روزوں کا کفارۂ ظہار اس قید کے ساتھ مقید ہے جیسا کہ فرمایا ہے وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ۔ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا یعنی جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں اُن کی صحبت کو اپنے اوپر اس طرح حرام کر لیتے ہیں پھر جو بات کہی تھی اس سے عود کرنا چاہتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ تحریم جاتی رہے اور زوجہ حلال ہو جائے تو ان کو ایک غلام آزاد کرنا چاہیئے قبل اس سے کہ جماع واقع ہو اس سے تم کو نصیحت ہوگی اور اللہ خبر رکھتا ہے جو کچھ تم کرتے ہو پھر جو کوئی آزاد کرنے کے لئے غلام نہ پائے تو دو مہینے کے متواتر بلافصل روزے رکھے وہ بھی قبل اس بات کے کہ جماع واقع ہو پھر جو کوئی روزہ نہ رکھ سکے تو ۶۰ ساٹھ فقیروں کو کھانا دینا ہوگا۔ دیکھو اللہ تعالیٰ نے کفارۂ ظہار میں تین ۳ چیزوں کا ذکر فرمایا ہے۔ ایک غلام آزاد کرے۔ دوسرے اگر غلام نہ ملے تو دو مہینے کے پے در پے روزے رکھے۔ تیسرے اگر روزے رکھنے کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے پہلی اور دوسری قسم کو مقید کیا ہے اس بات کے ساتھ کہ قبل اس سے کہ جماع واقع ہو۔ اور تیسری قسم کو مطلق چھوڑا۔ سو جو شخص کفارۂ ظہار ۶۰ ساٹھ روزے رکھ کر ادا کرنا چاہے وہ تمام روزے پورا کرنے سے پہلے اپنی زوجہ کے پاس نہیں جا سکتا اگر جائے گا۔ تو پھر از سر نو تمام روزے رکھنے پڑیں گے۔ پس امام اعظم رح کے نزدیک کفارۂ صوم پر جو مقید ہے قیاس کر کے کفارۂ طعام مساکین کو مقید نہیں کریں گے مطلق مطلق رہے گا اور مقید مقید۔ اور امام شافعی رح ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینے کو بھی اُن دونوں پر عمل کرتے ہیں ان کے نزدیک جس عورت سے ظہار کیا تھا تو اُس سے صحبت کرنے سے قبل ہی ۶۰ ساٹھ مسکینوں کو کھانا دیوے اگر بعد صحبت کے دے گا تو درست نہ ہوگا مگر امام شافعی رح کے نزدیک اتنا ضرور ہے کہ اگر ۶۰ ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینے کے اندر عورت مذکورہ سے رات کو یا دن کو صحبت کرے گا تو نئے سرے سے پھر کھانا دینا نہیں پڑے گا جیسا کہ دو مہینوں کے روزوں کے اندر صحبت کر لینے سے یا ایک دن بھی افطار کر لینے سے نئے سرے سے پھر روزے رکھنے پڑتے ہیں۔ اس لئے ان روزوں میں پے

درپے ہونا اور صحبت سے پیشتر رکھنا شرط ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ اطلاق مطلق اور تقیید مطلق پر علیحدہ علیحدہ عمل کرنا ممکن ہے کیونکہ دونوں میں تضاد ہے نہ تنافی تو پھر مطلق کو مقید پر حمل کرنا کیا ضرور ہے۔

ع۱ وكذلك قلنا الرقبة فى كفارة الظهار واليمين مطلقة فلا يزاد عليه شرط الايمان بالقياس على كفارة القتل۔ ع۲ فان قيل ان الكتاب فى مسح الراس يوجب مسح مطلق البعض وقد قيد تموه بمقدار الناصية بالخبر والكتاب مطلق فى انتهاء الحرمة الغليظة بالنكاح وقد قيد تموه بالدخول بحديث امرأة رفاعة۔ ع۳ قلنا ان الكتاب ليس بمطلق فى باب المسح فان حكم المطلق ان يكون الآتى باى فرد كان اتيا بالمامور به والأتى باى بعض كان ههنا ليس بأتٍ بالمامور فانه لو مسح على النصف او على الثلثين لا يكون الكل فرضًا وبه فارق المطلق المجمل ع۴ واما قيد الدخول فقد قال البعض ان النكاح فى النص حمل على الوطى اذ العقد مستفاد من لفظ الزوج وبهذا يزول السوال ع۵ وقال البعض قيد الدخول ثبت بالخبر وجعلوه من المشاهير فلا يلزمهم تقييد الكتاب بخبر الواحد

ش ع ۱۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ قسم میں مطلق غلام کا آزاد کرنا آیا ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر اور کفارۂ قتل میں مسلمان غلام آیا ہے تو جہاں مطلق ہے وہاں مطلق پر عمل کیا جائے گا اور جہاں مقید ہے وہاں مقید ہے گا مطلق کو مقید پر قیاس نہیں کریں گے۔ امام شافعیؒ نے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کے رقبوں کو کفارۂ قتل پر حمل کیا ہے اور کہا ہے کہ کافر کا آزاد کرنا درست نہیں۔ کفارۂ قتل کے باب میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ یعنی جس نے مسلمان کو غلطی سے مار ڈالا تو اس کو ایک مسلمان غلام کو آزاد کرنا چاہئے۔ باوجودیکہ ظہار اور قسم کے کفاروں میں مطلق رقبہ مذکور ہے وہ کہتے ہیں کہ تمام کفاروں کی جنس ایک ہے امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ ان دونوں کی نص میں اطلاق ہے یعنی تحریر رقبہ واقع ہے اس لئے یہاں مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائے گا اور کفارۂ ظہار و قسم میں کافر و مؤمن ہر طرح کا غلام آزاد ہوگا کیونکہ دونوں پر عمل ممکن ہے اور دونوں میں نہ تضاد ہے، نہ تنافی۔

ش ع ۲۔ یعنی اگر یہ شبہ پیدا ہو کہ علمائے حنفیہ کے نزدیک سر کا مسح جو کتاب اللہ میں مطلق ہے حدیث سے ناصیہ کی مقدار کے ساتھ مقید کیا گیا ہے حالانکہ حنفیہ کے قاعدے کے مطابق مطلق کتاب اللہ کو حدیث سے مقید نہیں کرتے۔ اور دوسرا شبہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دیدیں تو دوسرے شخص کے ساتھ صرف نکاح ہو جانے اور طلاق دیدینے سے پہلے خاوند کو اس مطلقہ ثلثہ کا نکاح کر لینا درست ہو جاتا ہے۔ علمائے حنفیہ نے اس مطلق کو حدیث رفاعہ سے مقید کر دیا ہے کہ صرف نکاح سے حرمت غلیظہ کی انتہا نہیں ہوتی بلکہ نکاح کے ساتھ زوجین کا ہم بستر ہونا بھی شرط ہے۔ یہاں

مطلق کتاب کو مقید کر دیا ہے ان دونوں کا کیا جواب ہے۔

ش ع ۳۔ پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ مسئلہ مسح سر میں جو کتاب اللہ میں وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ ہے وہ مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے مطلق اس واسطے نہیں کہ حکم مطلق کا یہ ہے کہ اس کے افراد میں سے جس فرد پر عمل کرے گا تو مامور بہ کا ادا کرنے والا ہوگا اور یہاں اگر کسی شخص نے آدھے سر پر مسح کیا یا دو ثلث پر مسح کیا تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ آدھے سر کا یا دو تہائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور جب مسح سر میں آیت مجمل ہے کہ اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ تمام سر پر مسح کیا جائے یا بعض پر تو اس کو نبی علیہ السلام کے فعل نے بیان کر دیا اور وہ یہ ہے کہ مسلم اور طبرانی اور ابوداؤد اور بغوی نے مغیرہ بن شعبہ سے روایت کی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فمسح بناصیته وعلی العمامة وعلی الخفین۔ یعنی جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تو مسح کیا اپنے ناصیے اور عمامے اور موزوں پر اور ناصیہ آگے سے چوتھائی سر کی برابر ہوتا ہے اور ابوداؤد اور حاکم نے انس سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ وضو کرتے تھے اور آپ کے سر پر عمامہ تھا پس اپنا ہاتھ عمامے کے نیچے لائے اور مقدم سر کو مسح کیا۔ مقدم سر سے مراد وہی ناصیہ ہے کہ آگے سے چوتھائی سر ہوتا ہے اور ایسے ہی بیہقیؒ نے عطاؒ سے روایت کی ہے اور آگے سے چوتھائی سر کا مسح کرنا حضرت عثمانؓ سے بھی مروی ہے۔ اس کو سعید بن منصور نے روایت کیا ہے۔

غرضکہ ناصیہ سر کا مسح فرض ہونے کے لئے یہ احادیث بیان ہیں۔

ش ع ۴۔ اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ بعض علماء کے نزدیک حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ میں نکاح کے معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ زوج کے لفظ سے نکاح تو پہلے ہی معلوم ہوتا تھا زوج اور زوجہ جب ہی کہلاتے ہیں کہ طرفین میں نکاح ہوگیا جب نکاح پہلے سے مفہوم ہوگیا تو تنکح کے معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہوں گے تاکہ تکرار لازم نہ آئے۔ غرض اس صورت میں تو سوال وارد ہی نہیں ہوتا۔

ش ع ۵ اور بعض علماء کے نزدیک ہمیشہ ہونا حدیث مشہور سے ثابت ہے حدیث آحاد سے ثابت نہیں۔ اور حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ حدیث رفاعہ مشہور کے درجہ میں ہے حدیث آحاد نہیں اور وہ یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رفاعہ کی عورت حضرتؐ کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ یا حضرت میرے خاوند نے مجھ کو تین طلاق دیں سو میں نے عبد الرحمن بن زبیر سے نکاح کیا پس میں نے اس کو ایسا پایا جیسے کپڑے کا کھونٹ یعنی نامرد ہے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور فرمایا اتریدین ان ترجعی الی رفاعة لا حتی تذوقی عسیلته ویذوق عسیلتك یعنی کیا تو چاہتی ہے کہ رفاعہ کے نکاح میں پھر پلٹ جائے یہ نہیں درست ہے جبتک کہ تو اس دوسرے خاوند کا شہد نہ چکھے اور وہ تیرا شہد نہ چکھے۔ یعنی بدون صحبت اول خاوند سے نکاح درست نہیں عائشہؓ نے کہا ہے کہ عسیلہ جماع ہے۔

ع۱ فصل فی المشترك والمؤول

ع۲ المشترك ما وضع لمعنیین مختلفین او لمعان مختلفة الحقائق مثاله قولنا جارية فانها تتناول الامة والسفينة والمشتری فانه يتناول قابل عقد البيع وكوكب السماء وقولنا بائن فانه يحتمل البين والبيان ع۳ وحكم المشترك انه اذا تعين الواحد مرادا به سقط اعتبار ارادة غيره ولهذا اجمع العلماء رحمهم الله تعالى على ان لفظ القرء

المذکور فی کتاب اللہ تعالیٰ محمول اما علی الحیض کما ھو مذھبنا او علی الطھر کما ھو مذھب الشافعی رحمہ اللہ وقال محمد اذا اوصی لموالی بنی فلان ولبنی فلان موالٍ من اعلیٰ وموالٍ من اسفل فمات بطلت الوصیۃ فی حق الفریقین لاستحالۃ الجمع بینھما

تشریحات۔ فصل مشترک اور مؤول کے بیان میں

تشریح ۲ مشترک وہ ہے جو وضع کیا جائے دو مختلف معنی کے واسطے یا دو سے زیادہ معانی مختلفہ کے لئے مثلاً کلمہ جاریہ کہ اس کے دو معنی ہیں ایک کنیز دوم کشتی۔ اسی طرح کلمہ مشتری شامل ہے خریدار کو اور آسمان کے ستاروں میں سے ایک ستارے کو یا ہم کہیں بائن تو اس میں دو معنی کا احتمال ہے ایک جدا ہونے والے کا دوسرے بیان کرنے والے کا۔ مشترک کی دلالت ہر معنی پر حقیقۃً ہوتی ہے۔ اور ہر معنی کے واسطے ابتداءً جدا جدا وضع کیا جاتا ہے اور تمام معنی مختلفۃ الحدود ہوتے ہیں مگر بعض علمائے عربیت مشترک کے وجود کے منکر ہیں اور اکثر اس کے قائل ہیں اور وہ یا تو دو واضع کا وضع کیا ہوا ہے کہ ایک نے ایک معنی کے واسطے وضع کیا اور دوسرے نے دوسرے معنی کے لئے پھر اس لفظ نے دونوں معنی میں شہرت پکڑ لی یا ایک ہی بار دونوں معنی کے لئے بنایا گیا ہو تاکہ سننے والے پر ابہام رہے کیونکہ کبھی تصریح۔ سے خرابی پیدا ہونے کا احتمال ہوتا ہے چنانچہ انس رضی اللہ عنہ بن مالک سے ہجرت کے قصہ طویل میں بخاری نے روایت کی ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غار کی طرف چھپنے کو چلے تو جو لوگ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے ملتے تو پوچھتے کہ اے ابوبکر رضی اللہ عنہ یہ کون ہے جو تمہارے آگے بیٹھا ہوا ہے ابوبکر رضی اللہ عنہ کہہ دیتے **ھذا رجل یھدینی السبیل** یہ ایک شخص ہے کہ میری رہبری کرتا ہے۔ انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ لوگ یہ سمجھتے تھے کہ وہ اس ظاہری رستے کی رہبری مراد لیتے ہیں۔ حالانکہ وہ نیکی کی راہ مراد لیتے تھے اکثر زبان میں الفاظ مشترک کے ہونے میں شبہ نہیں اور اس بات کو تسلیم نہ کرنے والا گویا ضرورت کا منکر ہے اور مراد مشترک سے مشترک فیہ ہے حرف جار اور ضمیر مجرور حذف ہو گئے ہیں مثلاً لفظ جاریہ کہ کنیز اور کشتی کے معنے میں مشترک ہے اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ جاریہ مشترک فیہ ہے یعنی دونوں معنی اس میں مشترک ہیں پس مشترک۔ معانی ہیں نہ لفظ اور لفظ جاریہ مشترک فیہ ہے اور مشترک فیہ میں عموم نہیں ہوتا اس لئے کہ عام کو کثیر غیر محصور کے واسطے ایک دفعہ وضع کرتے ہیں اور مشترک ہر معنی کے لئے علیحدہ موضوع ہوتا ہے پس عام ایک ہی وضع کے اعتبار سے سب معانی پر صادق آتا ہے اور مشترک بطریق بدلیت کے صادق آتا ہے اسمائے اشارات اور مضمرات کے معانی اگرچہ کثیر ہیں لیکن ہر معنی کے لئے وضع علیحدہ علیحدہ نہیں ہے بلکہ معنی میں تعداد استعمال کی وجہ سے ہے اس لئے مشترک سے خارج ہیں اور متحد المعنی میں داخل ہیں اور عام اور مشترک میں منافات نہیں البتہ عام اور خاص میں منافات ہے کیونکہ ممکن نہیں کہ جو لفظ جس حیثیت سے خاص ہے وہ اس حیثیت سے عام بھی ہو۔

تشریح ۳ لفظ مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی مراد ہو گئے تو دوسرے معنی کا ارادہ نہیں کر سکتے اسی واسطے علماء کا اس پر اجماع ہے کہ لفظ قروء سے کتاب اللہ میں یا حیض مراد ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے یا موافق مذہب شافعی کے طہر مقصود ہے۔ یہ مذہب جمہور حنفیہ کا ہے۔ اور اگر متعدد معنی لفظ مشترک سے ایک استعمال میں ایک ہی وقت میں مراد ہوں تو اسے عموم مشترک کہتے ہیں اور علماء نے اس امر میں اختلاف کیا ہے نظیر اس کی یہ ہے کہ کوئی کہے رایت الجاریۃ یعنی میں نے جاریہ کو دیکھا اور جاریہ کے دو معنے ہیں ایک کنیز دوسرے کشتی تو کیا اتنا کہہ دینے سے یہ دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں یا کسی نے کہا اقرءت ھند تو اس سے مراد یہ ہو سکتی ہے کہ ہند کو حیض ہوا یا ہند حیض سے پاک ہوئی کیونکہ قرء لغات اضداد میں سے ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ۔ شافعی رحمہ اللہ۔ ابوالحسن رحمہ اللہ کرخی حنفی اور معتزلہ میں سے ابوالحسین بصری رحمہ اللہ۔ ابوعلی رحمہ اللہ جبائی۔ اور ابوہاشم رحمہ اللہ کے نزدیک مشترک کے لئے عموم نہیں۔ امام

شافعیؒ امام مالکؒ قاضی ابوبکرؒ باقلانی شافعی اور عبد الجبار معتزلیؒ کے نزدیک معانی غیر متضادہ میں عموم جائز ہے اور بعض علماء کے نزدیک جن میں ایک صاحب ہدایہ بھی ہے مشترک کا عموم نفی میں جائز ہے اثبات میں جائز نہیں نظیر اس کی یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ تیرے مولا سے بات نہ کروں گا مولا لفظ مشترک ہے آزاد کرنے والے اور غلام آزاد میں اور مخاطب کے دونوں قسم کے مولا ہوں یعنی ایک تو وہ خود کسی کا آزاد کیا ہوا غلام ہو اور دوسرے اُس نے کسی غلام کو آزاد کیا ہو پس مخاطب کے جونسے مولا سے کلام کرے گا قسم ٹوٹ جاوے گی کیونکہ نفی کے موقع پر مشترک عام ہو جاتا ہے اثبات کے موقع پر مشترک کے واقع ہونے کی مثال مصنف کے اس قول سے ظاہر ہے۔ ش ع ۴ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب ایک شخص نے بنی فلان کے موالی کے لئے وصیت کی یعنی یہ کہا کہ فلاں قبیلے کے موالی کو میری طرف سے یہ دے دو اور قبیلے کے موالی اوپر کے درجے کے بھی ہیں اور نیچے کے درجے کے بھی ہیں اور موالی کا لفظ دونوں میں مشترک ہے اس صورت میں بوجہ عدم تعین ایک معنے کے وصیت باطل ہو جائے گی فریقین کو کچھ نہیں ملے گا کیونکہ دونوں معنی معًا نہیں لے سکتے۔ بعید اس میں یہ ہے کہ جہت میں اختلاف ہے کیونکہ موالی کا اطلاق غلام کے آزاد کرنیوالوں پر بھی ہوتا ہے اور آزاد کئے ہوئے غلاموں پر بھی پس یہ لفظ مشترک ہو گا تو یہ دونوں مطلب اثبات کے مقام میں ایک لفظ سے ایک استعمال میں حاصل نہیں ہو سکتے اور دونوں قسم کے موالی کا اس وصیت میں جمع ہونا محال ہو گا۔ موالی قسم اعلیٰ اور موالی قسم اسفل سے یہ مراد ہے کہ اُس قبیلے کے دو قسم کے موالی ہوں ایک تو ایسے کہ جنہوں نے خود اس قبیلے کو آزاد کیا ہو اور دوسرے ایسے موالی ہوں کہ جو اُس کے غلام تھے اور اُس نے اُن کو آزاد کر دیا ہے

۱ع وعدم الرجحان ۲ع وقال ابوحنیفةؒ اذا قال لزوجته انت علی مثل امی لایکون مظاهرا لان اللفظ مشترك بین الکرامة والحرمة فلا یترجح جهة الحرمة الا بالنیة ۳ع وعلی هذا ۴ع قلنا لا یجب النظیر فی جزاء الصید ۵ع لقوله تعالی فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ لان المثل مشترك بین المثل صورة وبین المثل معنًی وهو القیمة ۶ع وقد ارید المثل من حیث المعنی بهذا النص فی قتل الحمام والعصفور ونحوهما بالاتفاق فلا یراد المثل من حیث الصورة اذ لا عموم للمشترك اصلا فیسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع ۷ع ثم اذا ترجح بعض وجوه المشترك بغالب الرای یصیر مؤولا ۸ع وحکم المؤول وجوب العمل به مع احتمال الخطاء ۹ع ومثاله فی الحکمیات اذا اطلق الثمن فی البیع کان علی غالب نقد البلد وذلك بطریق التاویل ولو کان النقود مختلفة فسد البیع لما ذکرنا

ش ع ۱ اور نہ ایک قسم کے موالی کو دوسرے قسم کے موالی پر ترجیح ہونے کی کوئی صورت پائی جاتی ہے پس ایک معنی کو نہیں لے سکتے اس لئے کہ آدمیوں کے مقاصد ایسے معاملات میں متفاوت ہوتے ہیں بعض آدمی مالکوں کے ساتھ جنہوں نے آزاد کیا ہے سلوک کرنا پسند کرتے ہیں تاکہ اُن کے احسان کا شکریہ ظاہر ہو اور بعض آزاد کئے ہوئے غلاموں کے ساتھ ترحم یا کسی اور وجہ سے احسان کرنا پسند کرتے ہیں یا یہ ہو کہ موصی کے ساتھ کسی ایک کا ان میں سے کوئی خاص حق متعلق ہو یا موصی کوئی غرض کسی خاص قسم سے رکھتا ہو۔

ش ع ۲ اور امام اعظمؒ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو میرے اوپر میری ماں کے مانند ہے اس کہنے سے مظاہر نہیں ہوگا۔ کیونکہ علی مثل امی کا جملہ مشترک ہے درمیان کرامت وحرمت کے پس ظہار کی جہت کو جو ایک طرح کی طلاق ہے ترجیح نہ دی جائے گی مگر اُس وقت کہ مظاہر نے ظہار کی نیت سے یہ جملہ کہا ہو۔

ش ع ۳ یعنی اسی قاعدۂ کلیہ کی وجہ سے کہ مشترک کے ایک معنی لینے سے دوسرے معنی اس جگہ متروک ہو جاتے ہیں۔

ش ع ۴ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جب محرم نے حرم میں کسی وحشی جانور کو شکار کر لیا ہو یا مار ڈالا ہو تو اُس کے بدلے اُس کی صورت کا جانور واجب نہیں ہوتا بلکہ جزا اس کی وہ ہے جو دو شخص عادل اُس کی قیمت اُسی جگہ کے مطابق جہاں وہ جانور مارا گیا ہے اور اگر اُس کی اُس جگہ پر قیمت نہیں تو اُس کے پاس کی جگہ کی قیمت کے مناسب مقرر کر دیں پس اس قیمت کا قربانی کا جانور خرید کر کے ذبح کرے اور اگر اتنی قیمت نہ ہو تو اُس سے جَو اور گیہوں خرید کر مساکین پر صدقۂ فطر کی طرح صدقہ کر دے یا ہر مسکین کے یومیہ صدقہ کے عوض میں ایک روزہ رکھے یعنی حساب کرے کہ اناج کتنے مساکین کو تقسیم ہوگا اُسی قدر روزے رکھے اگر حساب میں مسکینوں کو دے کر نصف صاع سے کم بچ رہے تو اُس کی خیرات کر دے یا اُس کے عوض ایک دن روزہ رکھے امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صورت مذکورہ میں اُس شکار کی صورت کا جانور واجب ہوتا ہے جیسے ہرن اور پاڑے میں بکری اور بھیڑ اور خرگوش میں بکری کا چھوٹا بچہ اور شتر مرغ میں اونٹ اور نیل گائے اور بارہ سنگے میں گائے۔ ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اللہ نے جو قرآن میں فرمایا ہے۔

ش ع ۵ یعنی اے مسلمانو جبکہ تم احرام کی حالت میں ہو تو شکار نہ مارو اور جو کوئی تم میں سے جان بوجھ کر شکار مارے گا تو جیسے جانور کو مارا ہے اُس کی مثل بدلہ دینا پڑے گا جو تم میں سے دو منصف ٹھہرا دیں لفظ مثل مشترک ہے مثل صوری و معنوی میں مثل صوری وہ ہے جو صورت میں مشابہت رکھتا ہو جیسے بکری ہرن کی مثل ہے اور مثل معنوی سے مراد قیمت ہے پس اگر صورت کا مثل اس آیت سے مراد لیا جائے تو دو شخصوں کے حکم کی کیا حاجت ہے۔ صورت کے یکساں ہونے کو تو ہر کس و ناکس پہچانتا ہے۔ پس ضرور ہوا کہ مثل سے غرض مال میں یکساں ہونا ہے اور وہ قیمت ہے۔ صورت نہیں۔

ش ع ۶ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی صحت کی قوی وجہ یہ ہے کہ اسی نص سے کبوتر اور چڑیا وغیرہ کے قتل میں مثل معنوی سے بدلہ دینا بالاتفاق تجویز کیا ہے مثلاً کسی محرم نے کبوتر کو شکار کیا تو قیمت ہی آئے گی جب بعض مسائل میں مثل معنوی کو مان لیا تو اب سب مسائل میں یہی مقصود ہوگا پس ہرن اور خرگوش اور شتر مرغ وغیرہ کے قتل میں مثل صوری مقرر نہیں ہو سکتا کیونکہ مشترک کے واسطے عموم نہیں اس لئے ایک معنی لینے سے دوسرے معنی ساقط ہو گئے۔ پس مثل صوری کسی جانور کے قتل میں معتبر نہ ہوگا کیونکہ لفظ واحد میں دو معنوں کا جمع ہونا اطلاق واحد میں محال ہے حنفیہ کا مذہب لفظ مشترک کے باب میں یہ ہے کہ اُس وقت تک اُس کے ایک خاص معنی کے معین ہونے کا اعتقاد نہ کریں جب تک غور و فکر سے اُس معنی کے مرجح ہونے کے وجوہ حاصل نہ ہو جائیں اور جب ایسا ہو جاتا ہے تو اُس معنی مرجح و معین پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر علم قطعی کا موجب نہیں ہوتا اس سلسلے کو مؤلف یوں شروع کرتا ہے۔

ش ع ۷ جب مشترک کے ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو گئے تو اس کو مؤول کہیں گے۔ مطلب یہ ہے کہ جب مجتہد لفظ مشترک کے معانی کثیر میں سے ایک معانی اختیار کر کے دوسرے معانی پر اُس کو اپنے ظن غالب کے ساتھ ترجیح دے لیتا ہے یہ ظن خواہ خبر واحد سے پیدا ہوا ہو یا قیاس سے یا صیغے میں غور و تامل کرنے سے تو ایسے مشترک کو مؤول کہتے ہیں مثال اس کی لفظ ثلثۃ قروء ہے ابو حنیفہؒ نے جوہر کلمہ میں تامل کیا۔ تو اس کو اجتماع کے معنے کے لئے موضوع پایا اور یہی وجہ ہے کہ اجتماع حروف کلمات کا نام قراءت مقرر ہوا ہے پس قروء کو ایسے معنی پر حمل کیا جو اجتماع کے مناسب ہے اور وہ خون حیض ہے جو رحم میں جمع ہو جاتا ہے اور اس کے معنی پاکی حیض لگانے میں یہ مناسبت فوت ہوتی ہے۔

ش ع ۸ مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے مگر اُس میں خطا کا احتمال بھی باقی ہوتا ہے اس لئے کہ جب لفظ مشترک کے

معانی میں سے ایک معنی مجتہد کی تاویل سے ترجیح پائیں گے تو اُن میں بالضرور غلطی کا احتمال ہوگا کیونکہ مجتہد استنباط احکام میں کبھی خطا کرتا ہے کبھی صواب پر ہوتا ہے پس جبکہ مستنبط کا یہ حال ہے تو لفظ مؤول میں خطا کا احتمال ضرور ہونا چاہئے اور اس وجہ سے ظنی رہے گا۔ علم اُس کا قطعی نہ ہوگا۔

ش ع ۹ احکام میں اس کی مثال ایسی ہے کہ مثلاً کسی خریدار نے کہا میں نے یہ چیز پانچ روپے میں خرید لی ہے اور اُس شہر میں مختلف سکے کے روپے مروج ہیں مگر بعض اُن میں غالب ہیں تو جن کا چلن غالب ہے وہی بطریق تاویل کے مُراد ہوں گے کیونکہ یہ امر ظاہر ہے کہ جب مطلق روپے کا ذکر کیا جاوے گا تو اُس سے متعارف وہی ہوگا جس کا اُس شہر میں چلن غالب ہے اور اگر اُس جگہ سب روپے برابر ہوں گے تو عدم ترجیح کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی کیونکہ نہ تو تمام سکوں کے جمع ہو سکنے کی ایک بیع میں کوئی صورت ہے نہ ایک سکے کے روپے کو دوسرے سکے کے روپے پر ترجیح ہو سکتی ہے۔

ع ۱ وحمل الاقراء على الحيض **ع ۲** وحمل النكاح فى الأية على الوطى **ع ۳** وحمل الكنايات حال مذاكرة الطلاق على الطلاق من هذا القبيل **ع ۴** وعلى هذا قلنا الدين المانع من الزكوة يصرف الى ايسر المالين قضاء الدين **ع ۵** وفرع محمد على هذا فقال اذا تزوج امرأة على نصاب وله نصاب من الغنم ونصاب من الدراهم يصرف الدين الى الدراهم حتى لو حال عليهما الحول تجب الزكوة عنده فى نصاب الغنم ولا تجب فى الدراهم **ع ۶** ولو ترجح بعض وجوه المشترك ببيان من قبل المتكلم كان مفسرا وحكمه انه يجب العمل به يقينا مثاله اذا قال لفلان على عشرة دراهم من نقد بخارا فقوله من نقد بخارا تفسير له فلولا ذلك لكان منصرفا الى غالب نقد البلد بطريق التاويل فيترجح المفسر فلا يجب نقد البلد **ع ۷**

فصل فى الحقيقة والمجاز

ش ع ۱ ۔ اسی قبیل سے ہے لفظ قرء کو حیض کے معنی پر محمول کرنا یعنی قرء جو حیض اور طہر دونوں کے معنی میں ہے مجتہد نے اس کو اپنی غالب رائے سے حیض کے معنی میں معین کر لیا اور طہر کے معنی کو چھوڑ دیا۔

ش ع ۲ یعنی آیت حتّٰی تنکح زوجًا غیرہ میں نکاح کو وطی پر محمول کرنا بھی اسی قبیل سے ہے یعنی لفظ نکاح کے دو معنی ہیں، ایک عورت و مرد کے درمیان میں عقد مقرر ہونا۔ دوسرے عورت سے صحبت کرنا۔ مجتہد نے اپنی غالب رائے سے دوسرے معنی میں مقرر کر لیا اور سعید بن مسیب حتّٰی تنکح زوجًا غیرہ میں نکاح سے وطی مراد نہیں لیتے امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلمۂ زوجًا غیرہ سے نکاح مفہوم ہوتا ہے اگر تنکح سے بھی نکاح مراد ہو تو تاکید ہوگی اور جو تنکح سے مراد وطی ہو تو تاسیس ہوگی تاکید یہ ہے کہ لفظ کے بڑھنے سے کوئی معنی نہ بڑھیں بلکہ صرف پہلے معنے کی تقریر ہو اور تاسیس یہ ہے کہ لفظ کے زیادہ کرنے سے معنی بھی بڑھ جائیں نہ یہ کہ صرف معنی اوّل کی تقریر ہو اور جب کہ بات یہ ٹھہری تو خدا نے جو فرمایا ہے فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ

زَوْجًا غَيْرَهٗ یعنی اگر شوہر دو طلاق کے بعد تیسری طلاق دے تو اس تیسری طلاق کے بعد یہ عورت مرد کو حلال نہیں جب تک دوسرے خاوند سے نکاح نہ کرے اور نکاح سے مراد اس مقام پر وطی ہے

ش ع ۳ اور کنایات طلاق سے اثنائے ذکر طلاق میں اور معنی نہ لینا بلکہ طلاق ہی کے معنی لینا بھی اسی قبیل سے ہے مثلاً طلاق کے موقع پر اگر کوئی اپنی عورت کو کنایۂ طلاق کا لفظ کہدے اور کہے کہ تو بائن ہے یہ لفظ مشترک ہے دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے ایک یہ کہ مشتق ہو بون سے جس کے معنی جدائی کے ہیں دوسرے یہ کہ مشتق ہو بیان سے جس کے معنی کھلی ہوئی اور کشادہ بات کہنے اور فصاحت کے ہیں تو اس لفظ کے پہلے احتمال کو ترجیح دینا اور سلسلۂ نکاح کا انقطاع مراد رکھنا اور طلاق پر حمل کرنا تاویل ہے

ش ع ۴ اسی طرح ہم نے یعنی علمائے حنفیہ نے فتویٰ دیا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس روپے اور اشرفیاں ہیں اور مختلف قسم کا اسباب بھی ہے اور اس شخص کے ذمہ قرض بھی ہے جو مانع ہے ادائے زکوٰۃ سے تو اب پہلے قرض نقدی سے ادا کیا جائے گا کیونکہ وہ روپے اشرفی سے آسانی سے ادا ہو جاتا ہے کیونکہ نقدی سے قرض کا چکا دینا آسان بات ہے اگر سب نقدی قرض میں لگ گئی اور پھر بھی باقی رہ گیا تو اسباب کو قرض میں لگایا جائے گا کیونکہ اس کا بیچنا آسان ہے اگر اس کے بعد بھی قرض ذمے باقی رہ جائے گا۔ تو چوپایوں کو فروخت کر کے چکایا جائے گا کیونکہ وہ ضرورت سے زائد ہیں پھر سب سے بعد ان چیزوں کو قرض میں لگانے کا نمبر آئے گا جو مقروض کی ضروریاتِ زندگی میں سے ہوں اور یہ تاویل کہ جس چیز کے ذریعہ سے قرض آسانی سے اتر سکے اُس سے ادا کیا جائے اور بنسبت اس کے جس سے قرض کا ادا کرنا آسانی سے ظہور میں نہ آسکے اس پر قرض نہ ڈالا جائے اس وجہ سے کی ہے کہ مقروض پر اللہ نے زکوٰۃ واجب نہیں کی ہے کیونکہ اُس میں اُس کے واسطے آسانی ہے تو اس سے یہ قیاس پیدا ہوا کہ قرض کے چکانے میں بھی وہ صورت اختیار کرنی چاہیئے جو آسانی رکھتی ہو

ش ع ۵ اور اسی قاعدے کی بناء پر امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ایک مرد نے عورت سے نکاح کیا اور مہر میں مال نصاب مقرر کیا اور مرد کے پاس نصاب روپوں کا بھی ہے اور بکریوں کا بھی تو دَین مہر میں روپوں کا نصاب مجرا دیا جائے گا یہاں تک کہ اگر اُس مرد کے نصاب پر برس دن گذر جائے گا تو بکریوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی نہ روپوں پر اس لئے کہ دین مہر زکوٰۃ ادا کرنے کو مانع ہے یہاں سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ اگر کسی پر دَینِ مہر ہو خواہ وہ مہر معجل ہو یا مؤجل تو یہ دین ادائے زکوٰۃ کو مانع ہے ہاں اگر مال اُس کا دین مہر سے بقدر نصاب زیادہ ہو تو اُس زائد پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

ش ع ۶ اور اگر مشترک کے بعض معنی کو متکلم کے بیان ہی سے ترجیح ہو جائے تو اس کو مفسر کہتے ہیں اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا یقیناً واجب ہے مثلاً کسی نے کہا کہ میرے ذمے دس روپے بخارا کے سکے کے ہیں سو اس جملے میں دس روپوں کی تفسیر بخارا کے سکے سے کر دی ہے اگر یہ تفسیر متکلم کی جانب سے نہ ہوتی تو جن روپوں کا زیادہ تر رواج شہر میں ہوتا وہی بطور تاویل کے مراد ہوتے اب اس کا نام مفسر ہے یہ مؤوّل پر راجح اور غالب ہے پس وہ روپے واجب نہ ہوں گے جن کا شہر میں زیادہ چلن ہے اور بعض کا یہ خیال کرنا کہ متکلم کا لفظ مشترک کو بول کر پھر اُس کے ساتھ بیان بڑھانا بے فائدہ طول کلامی کا باعث ہے غلط ہے کیونکہ اُس کا ابہام کھولنے کے لئے جو بیان ہوتا ہے وہ بے فائدہ نہیں ہوتا۔

ش ع ۷ فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں۔ حقیقت اصل ہے اور مجاز فرع ہے اس لئے حقیقت کو مقدم کیا مجاز پر پھر دونوں کو ایک فصل میں بیان کرنے کی تین وجہ ہو سکتی ہیں (۱) چونکہ ان میں تقابل تضاد ہے اور تعرف الاشیاء باضدادہا (۲) چونکہ معنی مجازی حقیقت پر مبنی ہوتے ہیں (۳) چونکہ دونوں بہت سے احکام میں مشترک ہیں۔

ع کل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء شئ فهو حقيقة له ولو استعمل فی غيره يكون مجازاً لا حقيقة

شرع ۱۔ وضع کے معنی لغۃً جعل الشئ کائنا فی حیز کسی چیز کو کسی چیز کے تحت میں کرنا چونکہ واضع لفظ بھی خاص معنی کو لفظ کے قالب کے نیچے اور تحت میں اس طرح مستقر کردیتا ہے کہ اُس لفظ کے سوائے اُن معنی موضوع لہٗ کے دوسرے معنی مراد نہیں ہوتے اس لئے اس کو وضع کہتے ہیں اور اصطلاح میں وضع کے معنی ہیں تعیین اللفظ بازاء المعنی لیدل علیه بنفسه من غير قرينة لفظ کو معنی کے مقابل اس طرح متعین کرنا کہ وہ لفظ ان معنی پر بغیر کسی قرینہ کے دلالت کرے خالد حضرت قرینہ کے کیا معنی ہیں ہروقت قرینہ قرینہ بولتے تو ہیں لیکن معنی مصطلح معلوم نہیں۔ مولانا جس لفظ کو واضع لغت نے کسی معنی کے مقابلے میں بنایا ہے وہ معنی حقیقی اس لفظ کے ہیں۔ اگر ان معنی حقیقی کے سوا دوسرے معنی میں مستعمل ہو وہ معنی مجازی اس . . . . . . لفظ کے کہلائیں گے اور یہ دوسرے معنی دو حال سے خالی نہیں یا تو سارے معنے حقیقی کا جز ہیں مثلاً انسان سے حیوان کے معنی سمجھے جائیں۔ یا اُن کو خارج سے لازم ہوتے ہیں مثلاً انسان کا دلالت کرنا ہنسنے والے یا لکھنے والے پر کیونکہ ہنسنا اور لکھنا انسان کی ذات میں داخل نہیں بلکہ خارج سے ایک امر اُس کو لازم ہوگیا ہے مگر فخر الاسلام کہتے ہیں کہ جو لفظ جس شے کے مقابلے میں وضع ہوا ہے اور اُس تمام شے پر دلالت کرتا ہے تو حقیقۃ کاملہ ہے اور جو اُس شے کے ایک ٹکڑے پر دلالت کرتا ہے تو حقیقت قاصرہ ہے اور جو امر خارجی پر دلالت کرتا ہے تو وہ مجاز ہے۔ مصنف نے ایجاز کی وجہ سے صرف وضع لغوی کو بیان کیا ہے حالانکہ لفظ جس اصطلاح میں مشہور ہو جاتا ہے وہی اُس کے حقیقی معنی اُس اصطلاح میں ہو جاتے ہیں اور اس کی تین قسمیں ہیں (۱) لغت کی اصطلاح (۲) شرع کی اصطلاح (۳) عرف کی اصطلاح۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگر اصطلاح لغت میں کلام کرتے ہیں پس جو لفظ اُسی اصطلاح میں کسی معنے کے لئے بنایا گیا ہو اور اُسی معنی میں استعمال کریں تو وہ حقیقت ہے چنانچہ تفصیل اس کی آگے آتی ہے۔ استعمال کی قید ہم نے اس لئے لگائی ہے کہ اِس سے وہ لفظ نکل جاتا ہے جو ابھی اُس اصطلاح میں مستعمل نہیں ہوا۔ کیونکہ ایسے لفظ کو ابھی نہ حقیقت کہتے ہیں نہ مجاز اور وضع کی قید سے دو چیزوں سے احتراز ہوا اول اُس چیز سے کہ بھولے سے موضوع لہ کے واسطے استعمال کی گئی ہو۔ جیسے سامنے رکھی ہوئی کتاب کو کوئی شخص گلاس کہہ بیٹھے پس گلاس اس محل میں معنے موضوع لہ کے غیر کے واسطے مستعمل ہوا۔ وہ جیسے مجاز نہیں ایسے ہی حقیقت بھی نہیں۔ اور دوسرے اُس مجاز سے کہ موضوع لہ میں استعمال نہیں کیا گیا نہ اُس اصطلاح میں جس میں کلام کرتے ہیں اور نہ دوسری اصطلاح میں مثلاً بہادر آدمی کو شیر کہنا ظاہر ہے کہ شیر کسی اصطلاح میں آدمی کے واسطے موضوع نہیں ہے اور اگر کہیں کہ شیر مرد شجاع کے واسطے علم بیان کی اصطلاح میں باعتبار تاویل کے موضوع ہے تو وضع باعتبار تحقیق کے نہیں تو ہم کہیں گے کہ جب وضع کا لفظ مطلق ہوتا ہے تو اُس سے وضع تحقیقی سمجھی جاتی ہے نہ وضع تاویلی اور اس قید سے کہ اصطلاح میں کلام کرتے ہوں اُس مجاز سے احتراز ہوا جو دوسری اصطلاح میں معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوا ہو جیسے لفظ صلوٰۃ کو شرع میں دعا کے معنی میں استعمال کریں تو یہ لفظ اسی معنی میں شرع کی اصطلاح میں حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے اس لئے کہ شرع میں نماز کے معنی میں وضع کیا گیا ہے اور لغت میں دعا کے معنے میں موضوع ہے اور مجاز وہ کلمہ ہے کہ جس معنے کے واسطے وضع کیا گیا ہے اُس معنی میں استعمال نہ کریں بلکہ سوا اُس کے اور معنی میں استعمال کریں اور کوئی قرینہ ایسا قائم ہو کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ کلمہ معنی موضوع لہ کے غیر میں استعمال کیا گیا ہے پس حقیقت میں وضع کا ہونا اور مجاز میں وضع کا نہ ہونا معتبر ہے اور حقیقت ثابت ہونے والے کے معنی میں ہے اور اُس کلمے کو جو اپنے معنے موضوع لہ میں مستعمل

ہو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اپنے مکان اصلی میں ثابت ہے اور مکان اصلی کلمے کا وہ معنی ہیں جن کے لئے وہ بنایا گیا ہے اور مجاز مصدر میمی ہے اسم فاعل کے معنی میں جس کے معنی گذرنے والا ہیں اور اُس کلمے کو جو اپنے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے مجاز اس لئے کہتے ہیں کہ اس نے اپنے مکان اصلی کو چھوڑ دیا ہے۔ حقیقت اور مجاز دونوں تین تین قسم پر ہیں حقیقت[۱] لغوی۔ حقیقت[۲] شرعی۔ حقیقت[۳] عرفی۔ اس پچھلی قسم کی بھی دو قسمیں ہیں ایک[۱] عرفی خاص دوسرے[۲] عرفی عام یعنی کوئی لفظ اگر لغت میں کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اُس کو حقیقت لغوی کہتے ہیں اور اگر شرع میں وضع کیا گیا ہے اُس کو حقیقت شرعی کہتے ہیں۔ اور اگر کسی خاص فرقے کی اصطلاح میں وضع کیا گیا ہے جیسے نحوی یا صرفی یا منطقی وغیرہ وغیرہ اس کو حقیقت عرفی خاص اور حقیقت اصطلاحی خاص کہتے ہیں اور اگر کسی خاص فرقے کی اصطلاح میں وضع نہیں کیا گیا بلکہ عام اشخاص اس لفظ سے وہ معنی سمجھتے ہیں اُس کو حقیقت عرفی عام کہتے ہیں اسی طرح مجاز کی قسمیں ہیں یعنی اگر لفظ لغت کی اصطلاح میں موضوع تھا ایک معنی کے لئے اور اس کو استعمال کیا کسی اور معنی میں تو وہ مجاز لغوی ہے اور اگر شرع کی اصطلاح میں موضوع تھا ایک معنی کے لئے اور استعمال کیا گیا کسی اور معنی میں وہ مجاز شرعی ہے اور اگر اصطلاح خاص میں کسی معنی کے واسطے موضوع تھا اور اُس کے غیر میں مستعمل ہوا وہ مجاز عرفی خاص ہے اور اگر عام کی اصطلاح میں موضوع تھا کسی اور معنی کے واسطے اور مستعمل ہوا اور معنی میں وہ مجاز عرفی عام ہے اس کی مثال یہ ہے کہ شیر لغت میں جانور درندہ مشہور کے واسطے بنایا گیا ہے اس معنی میں استعمال کرنے کو حقیقت لغوی کہتے ہیں اور مرد بہادر کے معنی میں استعمال کرنے کو مجاز لغوی اور لفظ صلوٰۃ شرع کی اصطلاح میں نماز کے واسطے موضوع ہے اور لغت میں بمعنی دعا کے شرع کی اصطلاح میں نماز کے معنی میں استعمال کرنا حقیقت شرعی ہے اور اسی اصطلاح میں دعا کے معنی میں مجاز شرعی اور لفظ فعل علم نحو میں موضوع ہے اُس لفظ خاص کے لئے جو صلاحیت مسند ہونے کی رکھے اور معنی مستقل پر دلالت کرے اور علاوہ معنی مصدر کے جو اُس کے جوہر میں ہے تین زمانوں میں سے کوئی زمانہ اس کے ساتھ پایا جاوے اور لغت میں لفظ فعل کے معنی کرنا ہیں پس نحو کی اصطلاح میں لفظ خاص کے معنی میں حقیقت عرفی خاص ہے اور کرنے کے معنی میں مجاز عرفی خاص لفظ دابہ عام کے نزدیک چوپائے کے معنی میں ہے پس اس معنی میں حقیقت عرفی عام ہے اور انسان کے معنی میں مجاز عرفی عام۔ یاد رکھو کہ منقول اور مجاز میں یہ فرق ہے کہ اگر لفظ کے معنی اوّل جن کے لئے وہ بنایا گیا ہے متروک ہو جاویں اور کسی دوسرے معنی میں مشہور ہو جائے اس طرح کہ پہلے معنی میں استعمال کرنے کے لئے قرینے کا محتاج ہو تو اُسے منقول کہتے ہیں بسبب نقل کرنے کے پہلے معنی سے دوسرے معنی میں اور مجاز میں یہ حال نہیں کیونکہ اس میں دوسرے معنی مشہور اور پہلے متروک نہیں ہوتے بلکہ لفظ کبھی معنی موضوع لہ میں استعمال پاتا ہے کبھی غیر موضوع لہ میں باعتبار معنی موضوع لہ کے اُس کو حقیقت کہتے ہیں اور باعتبار معنی غیر موضوع لہ کے مجاز بولتے ہیں۔

ع ثم الحقيقة مع المجاز لا يجتمعان ارادةً من لفظٍ واحد في حالةٍ واحدة ع ولهذا قلنا لما اريد ما يدخل في الصاع بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين سقط اعتبار نفس الصاع جاز بيع الواحد منه بالاثنين ع ولما اريد الوقاع من الاية الملامسة سقط اعتبار ارادة المس باليد

شرح معنی حقیقی اور معنی مجازی ایک حالت میں ایک لفظ سے مراد نہیں لے سکتے کہ اصل یعنی حقیقی معنی اور خلف یعنی

مجازی ایک حالت میں ہرگز جمع نہیں ہو سکتے امام ابو حنیفہؒ کا یہی مذہب ہے مگر امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر اس میں کوئی عقلی استحالہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں آور امام غزالیؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر دونوں کے جمع ہوتے میں لغت کی رو سے منافات ہو تو صحیح نہیں اور عقل کی رُو سے ہو تو صحیح ہے اور امام موصوف نے غیر مفرد میں لغۃً بھی صحیح مانا ہے۔
جیسے ابوین کہتے ہیں اور مراد اس سے ایک تو حقیقی باپ اور دوسرا ماموں ہوتا ہے پہلے معنی حقیقی ہیں۔ اور دوسرے مجازی اور لسانین بولتے ہیں اور ایک معنی اس سے زبان مراد ہوتی ہے جو حقیقی معنی ہیں اور دوسرے معنی کتاب کا بیان کرنے والا جو مجازی معنی ہیں مگر صحیح یہ ہے کہ یہاں حقیقت و مجاز جمع نہیں ہیں بلکہ عموم مجاز کے قبیل سے ہے اس لئے کہ لسانین سے بیان کرنے والا مراد ہے اور ابوین سے شفیق مقصود ہے عام ہے اس سے کہ بیان کرنے والا زبان ہو یا کوئی دوسری چیز اور شفیق عام ہے کہ باپ ہو یا ماموں۔
تشریح اسی واسطے اس حدیث میں کہ نہ فروخت کرو ایک درم کو دو درم کے بدلے اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے عوض لفظ صاع کے معنی حقیقی یعنی درخت کی لکڑی مراد نہیں بلکہ معنی مجازی مراد ہیں یعنی عموماً ہر وہ چیز جو اس سے نپ کر بکتی ہو خواہ وہ کھانے کی ہو یا کھانے کی نہ ہو اور جب معنی مجازی مراد لے لئے تو اب معنی حقیقی ایک ہی حالت میں نہیں لے سکتے مراد حدیث سے یہ ہوئی کہ ایک درم کے بدلے دو درم لینا یا دینا حرام اور ناجائز ہے اسی طرح جو چیز کھانے وغیرہ کی ایک صاع میں آئے اس سے اسی جنس کا دو صاع کے پیمانے کے برابر خرید کرنا یا فروخت کرنا حرام اور نادرست ہے اور اگر نفس صاع یعنی درخت کی لکڑی دو صاع کے بدلے فروخت کر دیں تو حرج نہیں درست ہے امام شافعیؒ لفظ صاع پر لفظ طعام مقدر مانتے ہیں ان کے نزدیک تقدیر عبارت یوں ہے لا تبیعوا الطعام الحال فی الصاع بالطعام الحال فی الصاعین یعنی جس قدر طعام کی چیز ایک صاع میں سما سکے اس کو اس قدر طعام کی چیز کے بدلے میں مت بیچو جو دو صاعوں میں سمائی ہو پس امام شافعیؒ کے نزدیک چونے میں زیادتی حرام نہ ہوگی گو وہ کیلی ہے مگر طعام میں داخل نہیں ہے اور یہی مذہب امام مالکؒ کا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں بھی زیادتی حرام ہے کیونکہ قدر اور جنس متحد ہے پس ابو حنیفہؒ لفظ صاع پر دو چیز مقدر مانتے ہیں جو قدری ہو یعنی اس پیمانے میں نپکر بکتی ہو پس اُن کے نزدیک عبارت حدیث کی تقدیر یوں ہے لا تبیعوا الشیٔ المقدر بالصاع بالشیٔ المقدر بالصاعین یعنی ایک جنس کی جو چیز ایک صاع بھر ہو اس کو اس چیز کے عوض مت فروخت کرو جو دو صاع بھر ہو عام ہے کہ وہ چیز طعام کی قسم سے ہو یا کوئی دوسری قسم ہو مگر ہو وہی جو صاع سے نپ کر فروخت ہوتی ہے اور اس کی جنس ایک ہو دوسرے اور اس مسئلے کی بناء اس پر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مجاز میں حقیقت کی طرح عموم ہوتا ہے اور اس لئے حدیث مذکور میں لفظ صاع کو عموم پر حمل کیا ہے اور حقیقت کو چھوڑ دیا ہے کیونکہ صاع بمعنی پیمانہ مراد نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ لکڑی کے دو پیمانوں کو ایک پیمانے کے بدلے میں فروخت کرنے کی شرع میں کوئی ممانعت نہیں پس لامحالہ صاع سے ہر وہ چیز مراد ہوگی جو اس سے ناپی جاتی ہے اور مجاز کے عام ہونے سے یہ مراد نہیں ہے۔ کہ ایک لفظ سے تمام علاقے جو مجاز و حقیقت میں ہونا چاہئیں سمجھے جاتے ہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ ایک قسم کے علاقے کی تمام فردوں کو عام ہوتا ہے پس حدیث مذکور میں لفظ صاع کے حقیقی معنی مُراد نہیں بلکہ مجازاً اس سے ہر وہ چیز مقصود ہے جو اس سے نپ کر بکتی ہو خواہ وہ کھانے کی ہو یا کھانے کی نہ ہو مگر مذہب شافعیہ کے بعض علما مجاز میں عموم نہیں مانتے اُن کے نزدیک وہ مثل حقیقت کے عام کے ساتھ متحقق نہیں ہو سکتا کیونکہ مجاز ضرورت کی وجہ سے اختیار کیا جاتا ہے اور یہ خصوص کے ساتھ ثابت کرنے سے بخوبی مرتفع ہو سکتا ہے۔ پس تمام افراد کا عموم ثابت نہ ہوگا جواب اس کا یہ ہے کہ مجاز کو صرف ضرورت کی وجہ سے ماننا درست نہیں کیونکہ اگر فی الواقع ایسا ہو تو جس کلام میں وہ

پایا جادے وہ کلام ناقص ہو اور اس صورت میں قرآن کے جس لفظ میں مجاز ملحوظ ہوتا ہے وہ ناقص قرار پاتا ہے اور کلام ربانی کے نقصان سے حجت نبوت میں نقصان لازم آتا ہے حالانکہ اللہ کی شان سے یہ بعید ہے کہ وہ حجت قاصرہ بھیجے قرآن میں قصہ نوحؑ میں ہے لَمَّا طَغَى الْمَآءُ جب کہ پانی نے سرکشی کی۔ پانی میں سرکشی اور طغیان حقیقۃً نہیں بلکہ یہ ایک قسم کا مجاز ہے۔ وعلیٰ ہذا۔ قرآن میں ہے۔ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ یعنی ماں باپ کے سامنے عاجزی کے کندھے جھکاؤ پیار سے باوجودیکہ عاجزی کے کندھے نہیں مگر جو بلاغت اس میں ہے وہ اس طور پر کہنے میں کہاں ہوتی کہ تم ان کے واسطے عاجزی کرو ان آیات سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ فرقہ ظاہریہ کا یہ کہنا کہ قرآن میں مجاز نہیں صحت سے عاری ہے۔

ش ۳ ع اسی طرح جب آیت ملامست کے دو معنی جماع اور ہاتھ لگانے میں سے صرف جماع کے معنی لئے تو دوسرے معنے ہاتھ لگانے کے ساقط ہوگئے حقیقی معنی ملامست کے ہاتھ لگانے کے ہیں اور مجازی معنی عورت سے صحبت کرنے کے ہیں جب معنی مجازی مراد لئے تو حقیقی معنی مراد نہیں لے سکتے اللہ فرماتا ہے اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا۔ لامستم النساء کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ عورتوں کو ہاتھ سے چھوا ہو کیونکہ لمس ہاتھ سے چھونے کو کہتے ہیں مگر یہ معنی یہاں نہیں بن سکتے کیونکہ عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا پس لمس سے مراد اس جگہ مجازاً جماع ہے اور مطلب آیت کا یہ ہے کہ تیمم کرو پاک صاف مٹی سے اگر نہ پاؤ پانی جب کہ تم عورتوں سے صحبت کرو جیسا کہ عبد اللہ بن عباسؓ نے کہا ہے پس جب کہ لامستم سے مجازی معنی مراد ہونگے تو اب حقیقی معنی معتبر نہ ہونگے مگر شافعیؒ کے نزدیک لامستم کے حقیقی معنی معتبر ہیں عورت کو چھونے سے امام اعظمؒ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اور شافعیؒ کے نزدیک اگر ہتھیلی سے چھوئے تو ٹوٹ جاتا ہے اور ہاتھ کی پشت وغیرہ سے چھوئے تو نہیں ٹوٹتا۔

ع۱ قال محمد رحمه الله اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم كانت الوصية لمواليه دون موالي مواليه ع۲ وفى السير الكبير لو استامن اهل الحرب على ابائهم لا تدخل الاجداد فى الامان ولو استامنوا على امهاتهم لا يثبت الامان فى حق الجدات۔ ع۳ وعلى هذا قلنا اذا اوصى لابكار بنى فلان لا تدخل المصابة بالفجور فى حكم الوصية ع۴ ولو اوصى لبنى فلان وله بنون وبنو بنيه كانت الوصية لبنيه دون بنى بنيه ع۵ قال اصحابنا لو حلف لا ينكح فلانة وهى اجنبية كان ذلك على العقد حتى لو زنى بها لا يحنث ع۶ ولئن قال اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان يحنث لو دخلها حافيا او متنعلا او راكبا ع۷ وكذلك لو حلف لا يسكن دار فلان يحنث لو كانت الدار ملكا لفلان او كانت باجرة او عارية وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز

ش ۱ ع امام محمد کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے آزاد کردہ غلام کے لئے وصیت کی اور اس کے غلام ایسے ہیں جن کو اس نے

آزاد کیا ہے اور اُس کے غلاموں کے غلام بھی ہیں جن کو اُنہوں نے آزاد کیا ہے تو اس صورت میں یہ وصیت غلاموں کے واسطے ہوگی غلاموں کے غلاموں کے واسطے نہیں ہوگی کیوں کہ فریق اوّل تو موصی کی طرف حقیقۃً منسوب ہے اور دوسرا مجازاً اس لئے کہ موصی اُن کی آزادی کا سبب ہے کیونکہ جب اُس نے اپنے غلاموں کو آزاد کیا تو وہ دوسروں کے آزاد کرنے پر قادر ہوئے پس پہلوں کا آزاد کرنا دوسروں کی آزادی کا سبب ہے تو دوسرے آزاد شدہ غلام موصی کے موالی مجازاً ہوں گے پس اُس کی وصیت میں یہ مراد نہیں ہو سکتے تاکہ حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم نہ آئے۔

شرح کتاب سیر کبیر میں ہے اگر حربیوں نے اپنے باپوں کے واسطے مسلمانوں کے سردار سے امن طلب کر لیا تو دادا اُس میں داخل نہ ہوں گے کیونکہ وہ پدران مجازی ہیں اور اگر ماؤں کے واسطے امن چاہا تو دادیاں اُس میں داخل نہ ہوں گی کیونکہ وہ مادران مجازی ہیں تاکہ حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہ آئے۔

شرح اسی بناء پر علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ فلاں قبیلے کی باکرہ عورتوں کو میری طرف سے یہ وصیت ہے تو اس کلمہ سے وہ عورت اس قبیلے کی داخل نہ ہوگی جس کی بکارت زنا سے جاتی رہی ہو کیونکہ بکر درحقیقت اُس عورت کو کہتے ہیں جس سے مرد نے صحبت نہ کی ہو اور جس عورت کی ابھی شادی نہ ہوئی ہو اور اُس نے کسی مرد سے صحبت زنا کی ہو تو وہ مجازاً باکرہ سمجھی جاتی ہے اس لئے کہ ابھی اُس کا بیاہ نہیں ہوا ہے پس گو یہ بھی باکرہ سمجھی جاتی ہے مگر وصیت میں دوسری حقیقی باکرہ عورتوں کے ساتھ یہ داخل اس لئے نہ رہے گی کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہ آئے ہاں اگر کودنے سے یا حیض سے یا زخم سے یا بہت دنوں ٹھہرنے سے عورت کی بکارت جاتی رہے تو وہ وصیت میں داخل رہیگی کیونکہ ایسی عورت حقیقۃً باکرہ سمجھی جاتی ہے

شرح اور اگر کسی شخص کے بیٹوں کے واسطے وصیت کی اور اُس کے بیٹے ہیں اور بیٹوں کے بیٹے بھی ہیں تو یہ وصیت بیٹوں کو شامل ہوگی پوتوں کو شامل نہ ہوگی کیونکہ بیٹا حقیقۃً وہ ہے جو اپنے نطفے سے ہو اور جو اپنے بیٹے کے نطفے سے ہو وہ مجازاً بیٹا سمجھا جاتا ہے پس جب کہ حقیقت مراد ہوگی تو مجاز کیسے مراد ہو سکتا ہے۔ **خالد** اگر حربی یہ کہے کہ میرے بیٹوں کو امان دو تو امان میں اُس کے پوتے بھی داخل ہوتے ہیں پس اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔ **مولانا** امان ایک ایسی چیز ہے کہ وہ شبہات کے ساتھ بھی ثابت ہوتی ہے کیوں کہ اس میں خون ریزی سے بچاؤ ہے اور خونریزی سے بچنا جہاں تک ممکن ہو اولی ہے۔ چونکہ بیٹے کا لفظ بظاہر بیٹے اور بیٹے کے بیٹے کو خدائے تعالیٰ کے کلام میں شامل ہے یعنی آدم کی تمام اولاد کو بنی آدم کے ساتھ یاد کیا ہے اس لئے پوتے بھی بلا ارادہ بیٹوں میں ایسے موقع پر داخل سمجھے جاتے ہیں ارادہ بالذات بیٹوں ہی کے لئے ہوتا ہے اور اس وجہ سے کہ جہاں تک ممکن ہو شبہ کے ساتھ بھی حفاظت قتل میں احتیاط چاہئے حنفیہ میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ دادا اور دادیاں بھی باپ اور ماں کے ساتھ امان میں داخل ہوتے ہیں چنانچہ حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ جب اہل حرب اپنے باپوں اور ماؤں کے لئے امان چاہیں تو اُن کے دادوں اور دادیوں کو بھی امان دی جائے گی ہاں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اہل حرب کے دادا اور دادیاں مفسد ہیں اُن سے خرابیاں پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اور مجاہدوں کو یہ بھی معلوم ہو جائے کہ سلطان اُن کو امان نہ دے گا تو وہ امان میں داخل نہ ہوں گے۔

شرح علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک اجنبی عورت کی نسبت قسم کھائی کہ اس سے نکاح نہ کروں گا۔ تو یہاں نکاح سے مراد عقد شرعی ہوگا اگر اُس عورت سے زنا کر لیا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ جب لفظ نکاح سے معنی مجازی مقصود ہوں گے اور وہ عقد ہے تو حقیقی معنی جو جماع ہے مقصود نہیں ہو سکتے اس لئے زنا سے قسم نہ ٹوٹے گی۔ بعض مسائل میں عموم مجاز پر اجتماع حقیقت و مجاز کا شبہ ہے اس لئے مصنف اُن شبہات کو نقل کر کے ان کے جوابات دیتے ہیں۔

شرح اور اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اپنا قدم فلاں شخص کے گھر میں نہ رکھوں گا تو اس کا مسئلہ یہ ہے کہ اُس کی قسم ٹوٹ جائے گی خواہ برہنہ پا اُس شخص کے گھر میں داخل ہو یا سوار ہو کر داخل ہو ظاہر ہے کہ قدم کا برہنہ پا رکھنا حقیقت ہے اور سوار ہو کر یا جوتے پہنکر رکھنا مجاز ہے کیونکہ ایک شے کے دوسری شے میں رکھنے کے یہ معنیٰ ہیں کہ شئ اوّل کا شے آخر ظرف ہو اور اُن دونوں کے درمیان میں کوئی واسطہ نہ ہو جیسے روپیہ تھیلی میں رکھا جاتا ہے پس چاہئے کہ جب اُس کے گھر میں ننگے پاؤں قدم رکھے تو قسم ٹوٹ جائے اور اگر سوار ہو کر یا جوتے پہن کر قدم رکھے تو قسم نہ ٹوٹے مگر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر طرح قدم رکھنے سے قسم ٹوٹ جائے گی اور اس صورت میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے۔

شرح ۲ اسی طرح اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں نہیں رہوں گا اس کا مسئلہ یہ ہے کہ اُس کی قسم ٹوٹ جائے گی خواہ وہ گھر اس فلاں شخص کی ملک ہو یا کرایہ پر لیا ہو یا مستعار مانگا ہوا ہو اور اس صورت میں حقیقت و مجاز میں اجماع لازم آتا ہے کیونکہ مکان کی اضافت سے فلاں کی طرف اُس کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ یہ اضافت لامی ہے اور لامی کا فائدہ تخصیص ہے کیونکہ لام عربی میں تخصیص کے لئے ہے اس میں مضاف مضاف الیہ سے خصوصیت حاصل کرتا ہے جن میں سے ایک ملک کی خصوصیت ہے مالک سے یعنی مضاف مملوک اور مضاف الیہ مالک سمجھا جاتا ہے جیسے صورت مذکورہ میں اور اضافت مذکورہ مالک کی طرف حقیقۃً ہے اور کرائے یا عاریت کی صورت میں اضافت مکان کی فلاں کی طرف مجازاً ہو گی کیونکہ مملوک کی اضافت غیر مالک کی طرف مجازی ہوتی ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اس میں نفی صحیح ہے چنانچہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مکان فلاں کا نہیں ہے اور پہلی صورت میں ایسا کہنا صحیح نہیں۔

۱ع وكذلك لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث ۲ع قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول بحكم العرف والدخول لا يتفاوت في الفصلين۔ ۳ع ودار فلان صار مجازا عن دار مسكونة له وذلك لا يتفاوت بين ان يكون ملكا له اوكانت باجرة له ۴ع واليوم في مسئلة القدوم عبارة عن مطلق الوقت لان اليوم اذا اضيف الى فعل لا يمتد يكون عبارة عن مطلق الوقت كما عرف فكان الحنث بهذا الطريق لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ۵ع ثم الحقيقة انواع ثلثة ۶ع متعذرة ۷ع ومهجورة ۸ع ومستعملة ۹ع وفي القسمين الاولين يصار الى المجاز بالاتفاق ۱۰ع ونظير المتعذرة اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة او من هذا القدر فان اكل الشجرة او القدر متعذر فينصرف ذلك الى ثمرة الشجرة والى ما يحل في القدر حتى لو اكل من عين الشجرة او من عين القدر بنوع تكلف لا يحنث ۱۱ع وعلى هذا

شرح ۱ اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا میرا غلام آزاد ہے جس دن کہ فلاں شخص آئے پس جس وقت وہ شخص آئے گا غلام آزاد ہو جائیگا

خواہ رات میں آئے یا دن میں حالانکہ اس شخص نے کہا تھا کہ جس یوم فلاں شخص آئے اور ظاہر ہے کہ یوم کا لفظ دن کے لئے حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ حقیقت و مجاز جمع ہو جائیں کیونکہ وہ اگر رات میں آئے گا غلام تب بھی آزاد ہو جائے گا اور دن میں آنے سے بھی آزاد ہو گا۔ ان شبہات کے جواب کی تفصیل یہ ہے۔

شرح پہلے شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں بسبب دلالت عرف کے معنیٰ حقیقی متروک ہو گئے اور بطور عموم مجاز کے قدم نہ رکھنے سے مراد نہ داخل ہونا لیا ہے اور وہ عام ہے اس سے کہ پیدل داخل ہو خواہ سوار ہو کر یا برہنہ پا یا جوتے پہن کر اور یہ بھی اس صورت میں ہے کہ اس کی نیت میں کوئی بات متعین نہ ہو اور اگر متعین ہو گی مثلاً اس کی نیت میں ہو کہ میں برہنہ پا گھر میں قدم نہ رکھوں گا تو جوتے پہن کر قدم رکھنے سے قسم نہ ٹوٹے گی اور اس کی یہ نیت دیانۃً و قضاءً ماننے کے قابل ہو گی۔ اور اگر صرف پاؤں رکھنے کا ارادہ کیا ہے نہ دخول کا تو دیانت کی راہ سے مان لیا جائے گا یعنے نیت اس معاملے میں کہ اس سے اور خدائے تعالیٰ سے پڑے گا مقبول ہو گی مگر حاکم شرع کی عدالت میں مقبول نہ ہو گی جیسا کہ ابن الملک نے کہا ہے۔

شرح دار فلاں سے بطور مجاز کے اس شخص کا مسکن مراد لے لیا ہے یعنی جس گھر میں وہ شخص رہتا ہو خواہ وہ مکان اس کی ملک ہو یا کرائے پر رہتا ہو یا مستعار لیا ہو پس یہاں عموم مجاز کی وجہ سے قسم ٹوٹتی ہے۔

شرح اور یوم یعنی دن اس جگہ مطلق وقت کے معنی میں ہے جو رات اور دن کو شامل ہے کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ جب یوم کو غیر ممتد فعل کی طرف مضاف کریں تو وہاں یوم مطلق سے وقت مقصود ہوتا ہے قدوم اور خروج یہ افعال غیر ممتد ہیں پس غلام کا آزاد ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہو گا نہ حقیقت و مجاز کے جمع ہونے سے۔

شرح پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں۔ وجہ حصر یہ ہے کہ معنی حقیقی یا تو بالکل مستعمل نہیں ہوں گے یا مستعمل ہوں گے اگر معنی حقیقی مستعمل ہوں گے تو اس کو حقیقۃ مستعملہ کہتے ہیں اور اگر معنی حقیقی مستعمل نہ ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو معنی حقیقی مراد لینا بالکل ممتنع ہو نگے تو اس کو حقیقۃ متعذرہ کہتے ہیں اور اگر ممتنع نہیں تو اس کو حقیقۃ مہجورہ کہتے ہیں۔ پھر حقیقۃ مستعملہ کی دو صورتیں ہیں یا تو حقیقۃ مستعملہ کے مقابلہ میں مجاز متعارف ہو گا یا نہیں حقیقۃ متعذرہ اور مہجورہ کی صورت میں بالاتفاق مجاز اولیٰ ہوتا ہے اور جب مجاز متعارف نہ ہو تو اس وقت حقیقۃ اولیٰ ہو گی بالاتفاق صرف ایک صورت میں اختلاف ہے جبکہ مجاز متعارف ہو اور معنی حقیقی قلیل اور ندرت کی بناء پر مستعمل ہوں امام صاحبؒ حقیقۃ کو اور صاحبین مجاز کو ترجیح دیتے ہیں۔

شرح متعذر جس کا سمجھنا نہایت محنت و مشقت سے حاصل ہو۔

شرح متروک جس کو لوگوں نے چھوڑ دیا ہو گو اس کا سمجھنا سہل ہو۔

شرح جو آدمیوں کے استعمال میں ہو۔

شرح یعنی جو ایسا مقام ہو کہ وہاں لفظ کے حقیقی معنی لگانا متعذر ہوں یا حقیقی معنی متعذر ہوں تو مجاز اختیار کیا جاتا ہے

شرح حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس درخت سے نہیں کھاؤں گا یا اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا تو ان دونوں مثالوں میں معنی حقیقی پر عمل کرنا یعنی نفس درخت یا ہانڈی کا کھانا متعذر ہے لہذا حقیقی معنی چھوڑ کر درخت سے درخت کا پھل اور ہانڈی سے ہانڈی کا کھانا جو اس میں ہو مراد لیں گے پس جب اس درخت کا پھل کھائے گا اور ہانڈی کے اندر کا کھانا کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر وہ درخت ثمردار نہ ہو گا تو اس کی قیمت مراد لی جائے گی اور اگر بتکلف درخت کی لکڑی کھائی یا ہانڈی کو توڑ کر اس کا ٹکڑا کھایا تو قسم نہیں ٹوٹے گی اس لئے کہ معنی حقیقی متعذر ہیں حساً و عرفاً اور متعذر سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہوتا۔

ش۱۲ اس قاعدے کی بنیاد پر کہ حقیقت متعذرہ کو چھوڑ کر مجاز اختیار کیا جاتا ہے۔

ع۱ قلنا اذا حلف لا یشرب من هٰذه البیر ینصرف ذٰلك الی الاغتراف حتّٰی لو فرضنا انه لو کرع بنوع تکلف لا یحنث بالاتفاق ع۲ ونظیر المهجورة لو حلف لا یضع قدمه فی دار فلان فان ارادة وضع القدم مهجورة عادة ع۳ وعلی هذا ع۴ قلنا التوکیل بنفس الخصومة ینصرف الی مطلق جواب الخصم حتّٰی یسع للوکیل ان یجیب بنعم کما یسعه ان یجیب بلا لان التوکیل بنفس الخصومة مهجورة شرعًا وعادة ع۵ ولو کانت الحقیقة مستعملة فان لم یکن لها مجاز متعارف فالحقیقة اولٰی بلا خلاف ع۶ وان کان لها مجاز متعارف فالحقیقة اولٰی عند ابی حنیفةؒ وعندهم العمل بعموم المجاز اولٰی ع۷ مثاله لو حلف لا یاکل من هذه الحنطة ینصرف ذٰلك الی عینها عنده حتی لو اکل من الخبز الحاصل منها لا یحنث عنده وعندهما ینصرف الی ما تتضمنه الحنطة بطریق العموم المجاز فیحنث باکلها وباکل الخبز الحاصل منها ع۸ وکذٰلك لو حلف لا یشرب من الفرات ینصرف الی الشرب منها کرعا عنده ع۹ وعندهما الی المجاز المتعارف وهو شرب مائها بای طریق کان۔

ش۱ حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ اس کنویں سے پانی نہیں پیوے گا تو اگر چلّو سے پانی پیا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر خود منہ کنویں میں جھکا کر پانی پیا تو قسم نہ ٹوٹے گی وجہ اس کی یہ ہے کہ مِنْ ابتدا کا فائدہ دیتا ہے تو اس صورت میں پانی پینے کی ابتدا کنوئیں سے ہونی چاہئے اور یہ بات منہ سے پینے سے حاصل ہے اور منہ سے پینا کنوئیں سے پانی کا متعذر ہے کیونکہ مسئلہ اس صورت پر محمول ہے کہ کنواں منہ تک پانی سے بھرا ہوا نہ ہو اس لئے مجازی معنی اختیار کئے جائیں گے اور اس کی یہ صورت ہے کہ چلّو سے پینا بخلاف اس کے کہ کہے کہ اس کنوئیں کا پانی نہ پیوے گا کیونکہ اس صورت میں جس طرح بھی پیوے گا قسم ٹوٹ جائے گی۔

ش۲ حقیقت مہجورہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو یہاں حقیقی معنی قدم رکھنے کے مہجورہ ہیں بلکہ اس سے مراد مجازاً داخل ہونا ہے لہٰذا اب قسم کھانے والا پابرہنہ داخل ہوگا یا جوتے پہن کر داخل ہوگا یا سوار ہو کر داخل ہوگا ہر صورت میں قسم ٹوٹ جاوے گی اور گھر سے باہر رہ کر صرف پاؤں اس گھر میں ڈالدے گا تو قسم نہیں ٹوٹے گی اور مہجور (متروک) خواہ شرعاً ہو خواہ عادتاً دونوں کا ایک سا حال ہے دونوں کو چھوڑ دیا جاتا ہے

ش۳ اور اسی بنا پر کہ حقیقت مہجور ہوتی ہے تو مجاز اختیار کیا جاتا ہے۔

شرح علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے نفس خصومت میں اپنی طرف سے دوسرے شخص کو وکیل بنایا تو یہاں وکیل کو مقابلے کے سامنے مطلق جواب دینے کا اختیار ہوگا جیسا مناسب دیکھے جواب دے خواہ نعم سے جواب دے یعنی تسلیم کرے یا لا سے جواب دے کر انکار کردے کیونکہ نفس خصومت کی وکالت جس میں مقابل کے دعوے سے انکار ہی ہو شرعًا درست نہیں یہ شرعًا اور عادةً مہجور ہے کیونکہ خصومت یعنی جھگڑنے سے مُراد جواب دہی ہوتی ہے اور جو شخص جھگڑا کرنے کے واسطے وکیل ہوا ہے وہ اپنے مؤکل کی طرف سے جواب دہی کا وکیل سمجھا جائے گا کیونکہ خصومت تو ایک قسم کا انکار ہے خواہ حق کے مقابلے میں ہو یا باطل کے اور حق کے مقابلے میں خصومت حرام ہے اس لئے وکالت کے معاملے میں خصومت کے لفظ کی حقیقت شرعًا متروک ہے، چنانچہ اللہ فرماتا ہے لَا تَنَازَعُوا اور جو چیز شرعًا متروک ہوتی ہے تو مسلمانوں کی حالت دینداری اور عقل سے اُس کی نسبت توقع ہوتی ہے کہ وہ اُس کو عادةً بھی ترک کردیں اس لئے خصومت سے مُراد خصم کے مقابلے میں جواب دہی ہے اور چونکہ اس میں کوئی قید نہیں لگی ہوئی ہے اسلئے انکار و اقرار دونوں کو شامل ہوتی ہے جھگڑنے اور جواب دہی میں علاقہ سببیت اور مسببیت کا ہے کیونکہ جھگڑنا جواب کا سبب ہے پس جو شخص جھگڑا کرنے کا وکیل ہے وہ حاکم کے سامنے اپنے مؤکل کی طرف سے کسی بات کا اقرار کرے۔ تو امام ابوحنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک یہ اقرار مؤکل پر نافذ ہوگا اور زُفرؒ اور شافعیؒ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا۔

شرح اور جب معنی حقیقی مستعمل ہوں اُس وقت میں مجاز متعارف نہ پایا جائے تو بلا خلاف حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے کیونکہ کلام میں اصل حقیقت ہے اور جب کوئی اُس کا معارضہ نہ کرتا ہو تو اُسی پر عمل واجب ہوگا اور مجاز متعارف یہ ہے۔ کہ حقیقت کی بہ نسبت عرف میں اس کا استعمال زیادہ ہو اور معنی حقیقی بھی متروک نہ ہوں۔

شرح اور اگر ایسا ہے کہ حقیقت مستعمل ہے مگر مجاز متعارف ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسی حالت میں بھی حقیقت اولی ہے کیونکہ جب کہ عمل اصل پر ممکن ہے تو خلف کی طرف اُس کے ہوتے ہوئے رجوع کرنا بغیر دلیل کے مناسب نہیں برخلاف صاحبینؒ کے کہ اُن کے نزدیک حقیقت مستعملہ سے عموم مجاز اُولی ہے مگر بعض نے عموم مجاز کی جگہ مجاز متعارف لکھا ہے۔

شرح مثال اس کی یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس گیہوں میں سے نہیں کھاؤں گا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اگر وہی گیہوں کھائیگا جن کے کھانے کی قسم کھائی تھی تو قسم ٹوٹ جائیگی اور اُن کے آٹے کی روٹی کھانے سے قسم نہ ٹوٹے گی امام محمدؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بطریق عموم مجاز دونوں طرح کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی خود گیہوں کے کھانے سے بھی اور اُن کے آٹے کی روٹی کھانے سے بھی۔

شرح اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں دریائے فرات سے پانی نہ پیوں گا تو امام اعظمؒ کے نزدیک مُراد مُنہ سے پانی پینے سے ہوگی بدون کسی برتن کے پس اگر برتن سے پئے گا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ یہاں کلام کی حقیقت مُنہ سے پینا ہے اس لئے کہ مِن کا لفظ ابتدا کیلئے ہے وہ یہ چاہے گا کہ پینے کی ابتدا اُس سے ہو اور یہ امر دریائے فرات میں مُنہ لگا کے پینے سے پایا جاتا ہے اور یہ حقیقت مستعمل ہے اس لئے کہ گاؤں کے آدمی اکثر اسی طرح پیتے ہیں اس لئے پینے کے معنی اس محل پر ایسے لگائے گئے۔

شرح مگر صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف پر حمل کریں گے پس انکے نزدیک برتن سے پینے میں بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔ چنانچہ جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں جگہ کے آدمی دجلہ کا پانی پیتے ہیں تو مراد مطلق پینا ہوتا ہے اس لئے کلام کو مطلق پینے پر حمل کیا۔ اور اس صورت میں بسبب عموم اپنے کے حقیقت کو بھی شامل ہے۔

ع ثم المجاز عند ابی حنیفۃؒ خلف عن الحقیقۃ فی حق اللفظ وعندھما خلف عن الحقیقۃ فی حق الحکم ع حتی لو کانت الحقیقۃ ممکنۃ فی نفسھا الا انہ امتنع العمل بھا لمانع یصار الی المجاز والا صار الکلام لغوا وعندہ یصار الی المجاز وان لم تکن الحقیقۃ ممکنۃ فی نفسھا ع مثالہ اذا قال لعبدہ وھو اکبر سنًّا منہ ھذا ابنی لا یصار الی المجاز عندھما لاستحالۃ الحقیقۃ وعندہ یصار الی المجاز حتی یعتق العبد ع وعلی ھذا یخرج الحکم فی قولہ لہ علی الف او علی ھذا الجدار وقولہ عبدی وحماری حر ع ولا یلزم علی ھذا اذا قال لامرأتہ ھذہ ابنتی ولھا نسب معروف من غیرہ حیث لا تحرم علیہ ولا یجعل ذالک مجازا عن الطلاق سواء کانت المرأۃ صغرٰی سنًّا منہ او کبرٰی لان ھذا اللفظ لو صح معناہ لکان منافیا للنکاح فیکون منافیا لحکمہ وھو الطلاق ولا استعارۃ مع وجود التنافی بخلاف قولہ ھذا ابنی فان البنوۃ لا تنافی ثبوت الملک للاب بل یثبت الملک لہ ثم یعتق علیہ

شرح ع یعنی امام اعظم کے نزدیک مجاز تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے مجاز حقیقت کا بدل ہے اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے مگر اس بات میں اختلاف ہے کہ کون سی جہت سے بدل ہے اسی کو مصنف نے بیان کر دیا۔ پس امام کے مذہب کے مطابق مرد شجاع کو کہنا کہ یہ شیر ہے درندۂ مخصوص کو شیر کہنے کا بدل ہوگا بغیر لحاظ حکم یعنی شجاعت کے پس صحت کے تلفظ کی بنا پر شجاعت ثابت ہوتی ہے نہ کسی شے سے بدلیت کے طور پر جس طرح حکم حقیقت صحت تلفظ کی بنیاد پر ثابت ہوتا ہے اور صاحبین کے مذہب کے موافق قول مذکور سے مرد دلیر کے لئے شجاعت کا ثابت کرنا بدل ہے جانور درندہ کے لئے اس قول سے کہ یہ شیر ہے شیری ثابت کرنے کا پس صاحبینؒ نے جو کہا ہے کہ حکم مجاز بدل ہوتا ہے حکم حقیقت کا اس کا یہی مقصود ہے کہ مرد شجاع کے لئے شجاعت ثابت کرنا بدل ہے۔ درندۂ مذکور کے لئے شیری ثابت کرنے کا صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حکم مقصود ہوتا ہے نہ نفس عبارت پس بدلیت اور اصالت کا اعتبار اس چیز میں بہتر ہے جو مقصود ہو بہ نسبت اس کے جو غیر مقصود ہو اور امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے دلیل یہ ہے۔ کہ حقیقت و مجاز الفاظ کے عوارض سے ہیں چنانچہ اہل لغت کا اس امر پر اتفاق ہے پس مجاز لفظ ہوگا جو بدل ہوگا لفظ حقیقی کا۔ مگر کبھی معنی اور استعمال کو بھی حقیقت و مجاز کے ساتھ متصف کر دیتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ معنی حقیقت ہے۔ اور یہ مجاز ہے اور یہ استعمال حقیقت ہے اور وہ استعمال مجاز ہے۔

شرح ع یہاں تک کہ صاحبین کے نزدیک اگر حقیقی معنی لینے ممکن ہوں مگر کسی مانع کے سبب نہ لے سکیں تب معنی مجازی لینے

پڑیں گے ورنہ کلام لغو ہو جائیگا اور امام صاحب کے نزدیک اگر حقیقی معنی لینے ممکن نہ ہوں گے تب بھی مجازی معنی لے لیں گے۔ مصنف نے یہ ثمرۂ خلاف کی صورت بیان کر دی اور جتا دیا کہ صاحبین کے نزدیک ثبوت مجاز کے لئے حقیقت کا امکان شرط ہے یہاں تک کہ اگر وہ ممکن نہ ہوگی تو مجاز اختیار نہ کیا جائے گا بلکہ کلام کو لغو سمجھا جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر حقیقت ممکن نہ ہوگی تو مجاز اختیار کیا جائے گا دونوں کے ثمرۂ خلاف کی نظیر مسئلہ ذیل سے ظاہر ہے..

شرح جیسے کسی شخص نے اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو صاحبین کے نزدیک یہاں حقیقی معنی لینے ممکن نہیں اس لئے معنی مجازی بھی نہیں لیں گے یہ کلام ہی لغو ہوگا اور امام اعظمؒ کے نزدیک مجازی معنی اس جگہ لینگے تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے اور وہ آزادی ہے اس لئے کہ آزادی بیٹے کو لازم ہے وہ ہمیشہ باپ پر آزاد ہوتا ہے پس جس غلام کو بیٹا کہا وہ بھی آزاد ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ مجاز کا حقیقت سے بدل ہونا ان کے نزدیک حکم میں ہے اور نیز معنی حقیقی کا ممکن ہونا صحت مجاز کے لئے شرط ہے پس ان کے نزدیک یہ کلام لغو ہوگا (فاضل) صاحبین کا قول محاورہ اہل بلاغت کے خلاف ہے کیونکہ اہل بلاغت کے نزدیک یہ کہنا کہ زید شیر ہے صحیح ہے اور صاحبین کی رائے کے مطابق یہ کلام لغو قرار پاتا ہے اس لئے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں۔ (مولانا) زید شیر ہے مجاز نہیں حقیقت ہے جس میں سے حرف تشبیہ حذف کر دیا گیا ہے اصل اس کی یوں ہے زید مثل شیر ہے اور بعض نے یوں جواب دیا ہے کہ صاحبین نے معنی حقیقی کے امکان کی شرط اُس صورت میں کی ہے کہ جس وقت مجاز مرکب میں ہو نہ مفرد میں اور زید شیر ہے میں مجاز مفرد میں ہے اور وہ لفظ شیر ہے اور یہ میرا بیٹا ہے اس قول میں مجاز مرکب میں ہے۔

شرح اور اسی قاعدے کی بنا پر مسئلہ ذیل میں حکم دیا جاتا ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ میرے ذمے فلاں شخص کے ہزار روپے ہیں یا اس دیوار کے ذمے ہیں یا یہ کہا کہ میرا غلام آزاد ہے یا میرا گدھا آزاد ہے صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام لغو ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک متکلم کے ذمے ہزار روپے ہو جائیں گے اور غلام آزاد ہوگا اب امام کے اس قاعدے پر کہ جب حقیقت متعذر ہو تو کلام کو مجاز کی طرف پھیرا جاتا ہے بشرطیکہ حقیقت صحت کو پہونچتی ہو کیونکہ کلام تام ہوتا ہے معنی کا فائدہ دیتا ہے یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ جب کوئی آدمی اپنی بی بی کو کہے کہ یہ میری بیٹی ہے اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہو کہ وہ دوسرے آدمی کی بیٹی ہے تو یہاں اُس عورت کیلئے شوہر کی بیٹی ثابت ہونا متعذر ہے کیونکہ وہ دوسرے کی بیٹی ثابت ہے پس کلام کا بطور مجاز کے طلاق پر حمل کرنا ضرور ہوا کیونکہ تام ہے اور اس سے معنی بھی حاصل ہوتے ہیں اور تم اس کلام سے طلاق بھی مراد نہیں لیتے بلکہ لغو قرار دیتے ہو اور یہ اُس قاعدے کے منافی ہے۔ مصنف جو اس کا جواب دیں گے اُس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس موقع پر لفظ سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا وہاں معنی حقیقی و مجازی دونوں ممتنع ہوتے ہیں اور ایسے بے فائدہ کلام کو لغو قرار دیتے ہیں مصنف کے کلام کے الفاظ یہ ہیں۔

شرح یعنی اس قاعدہ پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ جب کوئی اپنی بی بی کو کہے کہ یہ میری بیٹی ہے اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہو کہ یہ دوسرے آدمی کی بیٹی ہے تو یہ کلام شوہر کا لغو قرار پائے گا اور وہ عورت شوہر پر حرام نہ ہوگی اور بیٹی کے لفظ سے مجازاً طلاق مراد نہیں لی جائے گی گو وہ عورت خاوند سے عمر میں چھوٹی ہو یا بڑی ہو کیونکہ اگر شوہر کے کلام کے معنی صحیح ہوں تو یہ نکاح کے منافی ہوگا اور طلاق کے لئے صحت نکاح کی سابقیت ضرور ہے اور بیٹی ہونا یہ چاہتا ہے کہ اُس سے نکاح کرنا ابداً حرام ہو اور اس تقدیر پر اُس مرد و عورت کے درمیان نکاح و طلاق واقع نہیں ہو سکتے پس جبکہ مجازاً طلاق کے معنی لفظ بیٹی کے نہیں لگا سکتے تو حرمت اس قول سے کبھی واقع نہیں ہو سکتی اور منافات کی صورت میں استعارہ صحیح

نہیں ہوسکتا برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا بیٹا ہے اس لئے کہ بیٹا ہونا باپ کی ملک ثابت ہونے کے منافی نہیں بلکہ بعض صورت میں بیٹے پر باپ کی ملک ثابت ہوتی ہے اور پھر بیٹا باپ پر آزاد ہوجاتا ہے۔

۱ع فصل فی تعریف طریق الاستعارة ۲ع اعلم ان الاستعارة فی احکام الشرع مطردة بطریقین احدهما لوجود الاتصال بین العلة والحکم والثانی لوجود الاتصال بین السبب المحض والحکم فالاول منهما یوجب صحة الاستعارة من الطرفین ۳ع والثانی یوجب صحتها من احد الطرفین وهو استعارة الاصل للفرع ۴ع مثال الاول فی ما اذا قال ان ملکت عبداً فهو حر ۵ع فملک نصف العبد فباعه ثم ملک نصف الاٰخر لم یعتق اذ لم یجتمع فی ملکه کل العبد ۶ع ولو قال ان اشتریت عبداً فهو حر فاشتری نصف العبد فباعه ثم اشتری النصف الاٰخر عتق النصف الثانی ۷ع ولو عنی بالملک الشراء او بالشراء الملک صحت نیته بطریق المجاز لان الشراء علة الملک والملک حکمه فعمت الاستعارة بین العلة و المعلول من الطرفین ۸ع الا انه فیما یکون تخفیفاً فی حقه لا یصدق فی حق القضاء خاصةً لمعنی التهمة لا لعدم صحة الاستعارة۔

تش ۱ع فصل طریق استعارہ کے بیان میں۔ حقیقۃ و مجاز کی تعریف و امثلہ کے بعد مصنفؒ مجاز کے علاقوں کا بیان فرماتے ہیں اسی مناسبت سے حقیقۃ و مجاز کے بعد متصلاً اس کو بیان فرمایا علماء اصول کے نزدیک استعارہ و مجاز مرادف ہیں علماء بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک خاص قسم کا نام ہے معنی حقیقی و مجازی میں جس علاقہ کا ہونا ضروری ہے وہ علاقہ معنوی حیثیت سے ہو جیسا کہ مرد بہادر کو اسد کہتے ہیں اور ان دونوں میں شجاعۃ و بہادری ایک معنوی علاقہ مناسبت مشترک ہے جس کی بناء پر زید کالاسد کہا جاتا ہے اور یا وہ علاقہ ذات کے لحاظ سے ہو جیسے غائط کہ پاخانہ کو کہا جاتا ہے حالانکہ حقیقت میں غائط مکان پست کو کہتے ہیں مناسبت ان دونوں میں یہ ہے کہ جو شخص قضاء حاجت کا ارادہ کرتا ہے وہ پستی ہی میں جاتا ہے مجاورۃ کے لحاظ سے ان دونوں میں اتصال ذاتی ہے۔ پھر یہ علاقے حقیقۃ و مجاز میں کس قدر ہیں بعض نے پچیس ۲۵ بعض علماء کے نزدیک بارہ اور بعض چار اور بعض صرف دو بتلاتے ہیں ایک مشابہۃً دوسرے مجاورۃً اگر علاقہ تشبیہ و مشابہتہ کا ہے تو اس کو استعارہ کہیں گے اور اگر غیر تشبیہ کا ہے تو اس کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔ پھر استعارہ کی چار قسمیں ہیں مصرحہ کنایہ تخییلیہ ترشیحیہ ان کی مثالیں مجاز مرسل کے اقسام یہ سب علم بیان کی کتب مختصر المعانے وغیرہ میں مفصل بیان کئے گئے ہیں علماء اصول کے نزدیک چونکہ استعارہ اور مجاز دونوں مرادف ہیں جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں اس لئے یہاں اس کے بیان کی حاجۃ نہیں۔

شرح یعنی احکام شرعیہ میں استعارہ کا استعمال کثرت سے ہے اور اس کے دو طریق ہیں ایک یہ کہ مابین علت اور حکم کے اتصال ہو دوم یہ کہ مابین سبب محض اور حکم کے اتصال ہو پہلی صورت میں طرفین میں استعارہ ہو سکتا ہے یعنی علت کو ذکر کر کے حکم یعنی معلول کا ارادہ کریں یا حکم ذکر کر کے علت مراد لیں کیونکہ حکم اپنے ثبوت میں علت کا محتاج ہے اور علت حکم کی محتاج شریعت کی حیثیت سے ہے کیونکہ شرع میں علت بذاتہ مقصود نہیں ہے وہ تو حکم کی وجہ سے مشروع ہوتی ہے۔ اس صورت میں دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں اور استعارے میں اصل بھی یہی ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کریں۔ اور مراد اُس سے محتاج ہو۔

شرح دوسری صورت میں ایک جانب سے استعارہ ہو سکتا ہے کہ اصل ذکر کر کے فرع مراد لیں برعکس نہیں کر سکتے۔ کیونکہ سبب کے ساتھ مسبب کا استعارہ کرنا عموماً شائع ہے مگر مسبب کا ذکر کر کے سبب کا ارادہ کرنا درست نہیں کیونکہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہے اور سبب مسبب کے واسطے مشروع نہیں ہوا ہے۔

شرح پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ اگر میں کسی غلام کا مالک بن جاؤں تو وہ آزاد ہے۔

شرح ۵ اتفاقاً وہ شخص نصف غلام کا مالک ہو گیا۔ اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد آدھے دوسرے حصے کا مالک ہوا تو غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ تمام غلام اس کی ملک میں جمع نہیں ہوا۔

شرح اور اگر کہا کہ میں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے پہلے آدھا خرید کر کے فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خریدا تو نصف دوم آزاد ہو جائیگا کیونکہ خریداری میں یہ شرط نہیں کہ ایک ہی وقت میں تمام شے کا مالک ہو جائے کوئی شخص ایک شے کو خواہ بالتفریق خریدے یا تمام کو ایک بار خریدے وہ ہر صورت میں اُس کا خریدار سمجھا جاتا ہے البتہ مالک ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ تمام شے ایک وقت میں اُس کی ملک میں آجائے۔

شرح اور اگر اُس نے ملک سے خریداری کا اور خریداری سے ملک کا ارادہ کیا تو یہ نیت اُس کی مجازاً صحیح ہے کیونکہ خریداری اور ملک میں تعلیل کا علاقہ ہے خریداری ملک کی علت ہے اور ملک اُس کا حکم ہے خریداری ترتب ملک کے لئے موضوع ہے تو خریداری سے بطور استعارے کے ملک مُراد رکھنا یا ملک سے بطور استعارے کے خریداری کا ارادہ کرنا جائز ہے پس اگر اُس نے مالک ہو جانے سے خریداری کی نیت کی ہوگی تو باقی آدھا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر خریداری سے مالک ہو جانے کی نیت کی ہوگی۔ تو آزاد نہ ہوگا۔

شرح ۸ مگر جہاں متکلم کے حق میں آسانی ہو تو یہ قول اُس کا قابلِ پذیرائی نہ سمجھا جائے گا کہ میں نے خریداری سے مالک ہو جانے کی نیت کی ہے کیونکہ احتمال اس بات کا ہے کہ شاید اُس نے اپنی جان بچانے کے لئے یہ بہانہ گھڑ لیا ہو ورنہ خریدنے کے استعارے کی صحت میں مالک ہونے کیلئے کوئی کلام نہیں یہ استعارہ صحیح ہے۔

متن ومثال الثانی اذا قال لامرأته حررتك ونوی به الطلاق يصح لان التحرير بحقيقته يوجب زوال ملك البُضع بواسطة زوال ملك الرقبة فكان سببًا محضًا لزوال ملك المتعة فجاز ان يستعار عن الطلاق الذی هو مزيل لملك المتعة متن ولا يقال لو جعل مجازًا عن الطلاق لوجب ان يكون الطلاق الواقع به رجعيًا كصريح الطلاق لانا نقول لانجعله

مجازا عن الطلاق بل عن المزیل لملك المتعة وذلك فی البائن اذا لرجعی لا یزیل ملك المتعة عندنا ﴿ع﴾ ولو قال لامته طلقتك ونوی به التحریر لا یصح لان الاصل جاز ان یثبت به الفرع واما الفرع فلا یجوز ان یثبت به الفرع واما الفرع فلا یجوز ان یثبت به الاصل ﴿ع﴾ وعلی هذا نقول ینعقد النکاح بلفظ الهبة والتملیك والبیع ﴿ع﴾ لان الهبة بحقیقتها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة یوجب ملك المتعة فی الاماء فکانت الهبة سببًا محضًا لثبوت ملك المتعة فجاز ان یستعار عن النکاح وکذلك لفظ التملیك والبیع ولا ینعکس حتی لا ینعقد البیع والهبة بلفظ النکاح

شرح دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تو آزاد ہے اور مراد یہ ہو کہ تجھ کو طلاق ہے تو یہ صحیح ہے کیونکہ آزاد کرنا اپنے معنی حقیقی سے ملک بضع (فرج) کو زائل کردے گا مگر ملک رقبہ کا زوال بیچ میں واسطہ ہوگا تو آزاد کرنا سبب محض ہوا واسطے زوال ملک بضع کے لہذا جائز ہے کہ آزاد کرنے سے بطور استعارے کے طلاق مراد لیں۔ کیونکہ طلاق بھی ملک متعہ کو زائل کردیتی ہے پس یہاں سبب مسبب کی جگہ استعمال پایا ہے۔

شرح اگر کوئی یہ شبہہ کرے کہ جب تحریر بول کر مجازاً طلاق کی نیت کی تو بھی طلاق رجعی ہی واقع ہونا چاہئے کیونکہ طَلَّقْتُكِ صریح کہنے سے بھی رجعی ہی واقع ہوتی ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ تحریر سے نفس طلاق مجازاً مراد نہیں لیتے بلکہ ملک متعہ کا زائل کردینا مجازاً مقصود ہے اور زوال ملک متعہ طلاق بائن سے ہوتا ہے رجعی سے نہیں ہوتا مذہب حنفی میں اور امام شافعیؒ کے نزدیک رجعی واقع ہوتی ہے کیونکہ انکے نزدیک طلاق رجعی ملک متعہ کو زائل کردیتی ہے۔

شرح اور اگر کسی شخص نے اپنی کنیز کو کہا کہ تجھ کو طلاق ہے اور طلاق سے ارادہ آزادی کا ہو تو یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ اصل یعنی آزادی سے فرع یعنی طلاق ثابت ہوجاتی ہے اور طلاق سے آزادی ثابت نہیں ہوتی یا نکاح بولے اور بیع مراد رکھے تو یہ بھی صحیح نہیں آزادی ملک رقبہ کے زوال کے لئے مشروع ہوئی ہے اور ملک متعہ کا زوال اُس سے کبھی اتفاقًا حاصل ہوجاتا ہے مثلاً لونڈی کو آزاد کرے گا تو یہاں زوال ملک رقبہ کے ساتھ میں زوال ملک متعہ بھی پایا جائے گا اور اگر غلام کو آزاد کرے گا تو ملک رقبہ کا زوال پایا جائے گا مگر ملک متعہ کا زوال یہاں نہیں اسی طرح بیع ملک رقبہ کے واسطے مشروع ہوئی ہے اور اُس کے ساتھ کبھی وطی بھی حلال ہوجاتی ہے جیسے کوئی کنیز خریدی جائے اس وجہ سے مسبب کو ذکر کرکے سبب کا ارادہ نہیں کرسکتے اور یہاں ایسا ہی تھا مگر جہاں کہ مسبب کو سبب کے ساتھ خصوصیت ہو تو اس صورت میں مسبب معلول کے مثل قرار پائے گا اور دونوں جانب سے افتقار ممکن ہوگا اس لئے مسبب کا استعارہ سبب کے لئے اور سبب کا مسبب کے لئے صحیح ہوگا پہلی صورت کی مثال مؤلف کا یہ قول ہے کہ کوئی اپنی عورت کو کہے کہ تو آزاد ہے اور مراد یہ ہو کہ تجھ کو طلاق ہے یہاں آزادی سبب ہے اور طلاق مسبب۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے شوہر یہ کہے کہ تو عدت کر اور مراد اس سے طلاق ہو عدت مسبب ہے اور طلاق سبب ہے اور عدت کے طلاق کے ساتھ مختص ہونے میں کوئی کلام نہیں کیونکہ وہ سوائے طلاق کے بالذات اور کسی جگہ نہیں پائی جاتی غیر طلاق میں جہاں پائی جائے گی تو اُس کی متابعت ومشابہت کی وجہ سے پائی جائے گی اسی عالم سے ہے "اپنے رحم کو صاف کر" کہنے سے طلاق مراد لینا کیونکہ رحم کو صاف کرنا مسبب ہے اور طلاق سبب ہے، امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ آزادی کے لفظ سے طلاق اور طلاق کے لفظ

سے آزادی مراد لینا جائز ہے اور کہتے ہیں کہ ان میں اشتراک و اتصال معنوی ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں سے ملک زائل ہو جاتی ہے جواب اس کا یہ ہے کہ استعارہ طلاق کا آزاد کے لئے اتصال معنوی کے ساتھ قرار دینا درست نہیں کیونکہ ایسا اتصال ہر وصف سے صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ اُس کے لئے ایک خاص وصف ضرور ہے اور وہ وصفِ خاص ایسے معنی ہیں جن کے ساتھ مشروع کو خصوصیت ہے اور مشروع اُنھیں کی وجہ سے مشروع قرار پایا ہے اور آزادی و طلاق کے درمیان ایسا اتصال کب ہے۔

شرح چونکہ سبب کے ساتھ مسبب کا استعارہ کرنا جائز ہے مذہب حنفی میں لفظ ہبہ و تملیک اور بیع سے نکاح منعقد ہو جائیگا شرح کیونکہ ہبہ اپنی حقیقت سے ملک رقبہ کو واجب کرتا ہے اور ملک رقبہ سے ملک متعہ کنیزوں میں ثابت ہوگی پس یہ سبب ہوا واسطے ثبوت ملک متعہ کے لہذا درست ہوا کہ ہبہ سے مجازاً نکاح مراد لیں اسی طرح تملیک اور بیع سے نکاح مراد لے لیں مگر برعکس نہیں ہو سکتا کہ نکاح بولکر بیع اور ہبہ مجازاً نہیں لے سکتے مگر امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ہبہ اور بیع سے نکاح کا تجوز سوائے سرور کائنات کے دوسرے کے لئے درست نہیں وجہ اس کی وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ امر اللہ تعالیٰ نے اُن کے ساتھ خاص کر دیا ہے تو اب دوسری جگہ درست نہ ہوگا۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ اِنْ اَرَادَ النَّبِيُّ اَنْ يَّسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ یعنی اے پیغمبر جو مسلمان عورت تمکو اپنی جان بخش دے پس اگر تمہاری مرضی ہو اور اُس کے ساتھ تمہارا نکاح کرنے کا جی چاہے تو وہ تم کو حلال ہے مگر ایسا عقد کہ ہبہ سے حلال ہو جائے تمہارے ساتھ مخصوص ہے اور مسلمانوں کو جائز نہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو تخصیص ہبہ کی نبی کے ساتھ فرمائی ہے اور دوسرے کے لئے اُس کو ناجائز کیا ہے وہ وہ نکاح ہے جو ہبہ سے بغیر مہر کے حلال ہو جائے اور یہ ہبہ حقیقی کی صورت ہے پس جو نکاح ہبہ کے ساتھ مجازاً مقرر ہو اور اُس کے ساتھ مہر ہو تو اس کی تخصیص نبی سے نہ ہوگی۔

ع ثم فی کل موضع یکون المحل متعینا لنوع من المجاز لا یحتاج فیه الی النیة ع لا یقال ولما کان امکان الحقیقة شرط لصحة المجاز عندهما کیف یصار الی المجاز فی صورة النکاح بلفظ الهبة مع ان تملیك الحرة بالبیع والهبة محال لانا نقول ذلك ممکن فی جملته بان ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبیت ع فصار هذا نظیر مس السماء ع واخواته ع فصل فی الصریح والکنایة ع الصریح لفظ یکون المراد به ظاهرا کقوله بعت واشتریت وامثاله ع ومن حکمه یوجب ثبوت معناه بای طریق کان من اخبارا ونعتا او نداء ومن حکمه انه یستغنی عن النیة وعلی هذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك او یا طالق یقع الطلاق نوی به الطلاق اولم ینو ع ولو قال لعبده انت حر او حررتك او یا حر ع وعلی هذا قلنا ان التیمم یفید الطهارة لان قوله تعالیٰ وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ صریح فی حصول الطهارة

به وللشافعی فیه قولان احدهما انه طهارة ضروریة والاٰخر انه لیس بطهارة بل هو ساتر للحدث ۴ وعلی هذا یخرج المسائل علی المذهبین ۱۴ من جوازه قبل الوقت

شرح ۱ پھر جس جگہ کوئی محل واسطے نوع مجاز کے متعین ہوگا وہاں نیت کی ضرورت نہ ہوگی مثلاً کسی اجنبی آزاد عورت سے کہا تو مجھے اپنے نفس کا مالک بنادے اس نے کہا میں نے تجھے مالک بنادیا تو یہاں نیت کی ضرورت نہیں نکاح منعقد ہوجائے گا۔

شرح اگر یہ شبہ واقع ہو کہ صحت مجاز کے واسطے امکان حقیقت صاحبین کے نزدیک شرط ہے تو کس طرح ہبہ کے لفظ سے مجازاً نکاح مراد لے لیتے ہیں باوجودیکہ بیع و ہبہ سے حرہ عورت پر مالک ہوجانا ناممکن ہے۔ جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ حرہ عورت کا مملوکہ ہوجانا فی الجملہ ممکن ہے جس کی صورت یہ ہے کہ وہ مرتد ہوجائے اور دار الحرب سے جاملے۔ اور پھر قید ہوکر آئے۔

شرح ۳ پس یہ مسئلہ مشابہ ہے اُس مسئلے کے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ آسمان کو ہاتھ لگادے گا۔

شرح ۴ مثلاً قسم کھائی کہ اس پتھر کو سونا بنادے گا تو ان صورتوں میں اُس پر کفارۂ قسم کا لازم ہوگا گو آسمان کو ہاتھ نہیں لگا سکتا تھا یا پتھر کو سونا نہیں بنا سکتا تھا مگر بطور کرامت و خرق عادت کے ممکن تو ضرور ہے اسی امکان کے سبب سے کفارہ لازم آیا کیونکہ ادا پر قدرت امکان کا ہونا کافی ہے پس ایسی قسم میں کہ میں آسمان کو ہاتھ لگاؤں گا یا اس پتھر کو سونا بناؤں گا سچا ہونے کا امکان فی الجملہ حاصل ہے جیسا کہ انبیاء اور ملائکہ کو آسمان کا چھونا میسر ہے اور اولیا بھی بطریق خرق عادت کے چھو سکتے ہیں۔ اور پتھر کا سونا بنالینا بطریق کرامت کے ممکن ہے لیکن فی الحال آسمان کا چھونا اور پتھر کا سونا بنانا میسر نہیں اور آسمان کا چھوا جانا اور پتھر کا سونا بنالینا عرفاً و عادۃً معدوم سمجھا جاتا ہے اس لئے حکم خلف کی طرف منتقل ہوگا اور وہ یہ کہ کفارہ لازم آئے گا پس اصل پر یعنی قسم میں سچا ہونے کا امکان کفارہ واجب ہونے کے لئے جو اس کا خلیفہ ہے کافی ہے۔

شرح ۵ فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں۔

شرح ۶ صریح وہ لفظ ہے کہ اُس کے معنی اور جو اُس سے مُراد ہو وہ نہایت ظاہر ہو یہاں تک کہ لفظ منہ سے نکلتے ہی معنی اُس کے معلوم ہوجائیں صریح اس کو اسی لئے کہتے ہیں کہ نہایت کھلا ہوا اور واضح ہوتا ہے صریح حقیقت و مجاز دونوں میں جاری ہوتا ہے یعنی حقیقت و مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہوتا ہے جیسے بعت و اشتریت وغیرہ۔

شرح ۷ اور صریح کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کرنے کی ضرورت نہیں مثلاً جب کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ تجھ کو طلاق ہے یا کہا کہ میں نے تجھ کو طلاق دے دی یا کہا کہ اے طلاق دالی تو فوراً طلاق واقع ہوجائے گی طلاق کی نیت کی ہے یا نہیں کی ہے کیونکہ حکم نفس کلام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اُس کا ارادہ کریں یا نہ کریں یہاں تک کہ اگر کوئی بسم اللہ کہنے کا ارادہ کرے اور زبان سے اچانک یہ نکل جائے کہ تجھ کو طلاق ہے تو اُس کی عورت پر طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ الفاظ اپنے معنی میں صریح ہیں اور صریح لفظ نیت کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے کہ سوائے اپنے معنے کے اور کسی معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا اور جب عین لفظ اپنے معنی کی جگہ قائم ہوگا تو مفہوم کلام کو چھوڑ کر ذہن دوسری طرف منتقل نہیں ہو سکے گا۔

شرح ۸ اسیطرح جب اپنے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہے یا میں نے تجھ کو آزاد کیا یا اے آزاد تو فوراً آزاد ہوجائے گا نیت کی ہو یا نہ کی ہو اسواسطے کہ یہ کلمات صریح آزاد کرنے کے ہیں ان میں نیت کی کچھ حاجت نہیں اور اگر متکلم ایسے صریح کلام کو اُس کے موجب سے پھیر کر کسی دوسرے معنی محتمل کا ارادہ کرے تو اس کی یہ نیت عند اللہ قابل پذیرائی ہوگی مثلاً اپنی عورت کو کہے اے طلاق دالی اور مُراد اُس کی یہ ہو کہ تجھ پر کسی قسم کی بندش نہیں یا غلام کو کہے اے آزاد اور مُراد اُس کی یہ ہو

کہ تو خدمت گذاری سے بری ہے تو یہ نیت اس کی دیانۃً صادق ہوگی مگر حاکم شرع کے نزدیک اعتبار نہ ہوگا۔
ش۹ع اور اس قاعدے کی بنا پر حنفیہ نے کہا ہے کہ تیمم طہارت کا فائدہ بخشتا ہے کیونکہ قرآن میں آیا ہے کہ خدا چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے پس یہ ارشاد حصول طہارت کے ثبوت میں صریح ہے اور امام شافعیؒ سے اس باب میں دو قول منقول ہیں ایک یہ کہ تیمم طہارت ضروری ہے یعنی ضرورت اور مجبوری کے لئے مشروع ہوا ہے دوسرا یہ کہ وہ طہارت نہیں بلکہ حدث کو چھپا دینے والا ہے نہ دفع کرنے والا یہی وجہ ہے کہ تیمم جب پانی کو پالیتا ہے تو حدث سابق کا حکم لوٹ آتا ہے۔ پس طہارت مستحاضہ کا سا حال ہوگا امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مٹی بالطبع آلودہ کرنے والی ہے پاک کرنے والی نہیں شارع نے بضرورت اُس کے استعمال کو طہارت مانا ہے یا حدث کا چھپانے والا قرار دیا ہے حنفیہ جواب دیتے ہیں کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے کچھ اس کو ضرورت اور مجبوری کے واسطے طہارت قرار نہیں دیا گیا ہے دلیل اس پر یہ آیت ہے فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ یعنی تیمم کرو پاک صعید طیب سے پس مَل لو اپنے مُنہ اور ہاتھ اُس سے اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر کچھ مشکل رکھے لیکن چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے صعید طیب نام ہے روئے زمین کا مٹی ہو یا ریت یا کنکر پتھر پس تیمم کو طہارت مطلقہ نہ سمجھنے میں اس نص صریح کی مخالفت لازم آتی ہے۔
ش۱ع اور اس اختلاف کی بناء پر حنفیہ اور شافعیہ نے بہت سے اختلافی مسائل کا استخراج کیا ہے۔
ش۱ع ایک مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تیمم درست ہے نماز کے وقت میں اور وقت سے پیشتر بھی درست ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبل وقت کے درست نہیں دلیل ہماری یہ ہے کہ تیمم جب وضو کا خلیفۂ مطلق ٹھہرا تو قبل وقت کے بھی جائز ہوگا اور قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کہ صعید طیب پاک کرنے والی ہے مسلمان کے واسطے اگرچہ پانی دس برس نہ پاوے اُس پر دلالت کرتا ہے اس حدیث کو ترمذیؒ اور ابوداؤدؒ اور ابنؒ ماجہ وغیرہ نے ابوذرؓ سے روایت کیا ہے ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

ع وادا ء الفرضين بتيمم واحد ع۲ وامامة المتيمم للمتوضئين ع۳ وجوازه بدون خوف تلف النفس او العضو بالوضوء ع۴ وجوازه للعيد والجنازة ع۵ وجوازه بنية الطهارة ع۶ والكناية هى ما استتر معناه ع۷ والمجاز قبل ان يصير متعارفا بمنزلة الكناية ع۸ وحكم الكناية ثبوت الحكم بها عند وجود النية او بدلالة الحال اذا لا بد له من دليل يزول به التردد ويترجح به بعض الوجوه ولهذا المعنى سمى لفظ البينونة والتحريم كناية فى باب الطلاق لمعنى التردد واستتار المراد۔

ش۲ع دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک تیمم سے حنفیہ کے نزدیک دو فرض نمازوں کا ادا کرنا درست ہے امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں حنفیہ کی دلیل وہی آیت و حدیث ہے جو اُوپر بیان ہوئی اور امام شافعیؒ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال کرتے ہیں اور وہ یہ ہے من السنة ان لا يصلى بالتيمم اكثر من صلوة واحد لیعنی سنت سے یہ بات ہے کہ نہ پڑھی جاوے تیمم کے ساتھ زیادہ ایک نماز سے۔ اخرجه الدارقطنى والبيهقى رافعی نے کہا ہے کہ سنت جب صحابہ رضی اللہ عنہ نے

کہا تو وہ مثل حدیث مرفوع کے ہے جواب اس کا یہ ہے کہ یہ اثر صحیح نہیں ہوا کیونکہ اس میں ابو یحییٰؒ نے حسن بن عمارہ سے روایت کی ہے اور ابن جوزی کہتے ہیں کہ وہ دونوں متروک ہیں اور حسنؒ نے کہا ہے کہ بہت ضعیف ہے اور ایک اثر شافعیؒ کے موافق حضرت علیؓ سے ابن ابی شیبہ نے مصنف میں روایت کیا ہے اور عمرو ابن عاص سے مروی ہے کہ وہ ہر نماز کے واسطے تیمم کرتے تھے اور ایسا ہی قتادہؒ فتویٰ دیتے تھے اس کو دار قطنیؒ نے روایت کیا ہے اور ابن عمرؓ ہر نماز کے لیے تیمم کرتے تھے جواب اس کا یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے اثر میں حجاجؒ ابن ارطاۃ ہے جس کو عبدالرحمٰنؒ بن مہدی اور یحییٰ بن سعید قطانؒ نے ترک کیا ہے اور احمد دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ اُس سے حجت نہیں پکڑی جائے گی اور یحییٰ بن معینؒ اور نسائیؒ نے کہا ہے کہ وہ قوی نہیں اور عمرو ابن عاص کے اثر میں انقطاع ہے اور عمر کے اثر کی اسناد میں عامر احول ہے جس کو احمد وغیرہ نے ضعیف بتایا ہے اور اس کی توثیق ابو حاتم اور مسلم نے کی ہے پھر بھی معارض حدیث مرفوع کے نہیں ہو سکتا ہے اور نیز اس کا حمل استحباب پر کر سکتے ہیں ابن عباسؓ کا یہ قول کہ سنت ہے اسی بات پر دلالت کرتا ہے۔ مطلب اُن کے قول کا یہ ہے کہ سنت ہے یعنی واجب نہیں مستحب ہے اس کے علاوہ محدث فیروز آبادی شافعیؒ نے سفر السعادت میں کہا ہے کہ ہم نے کسی حدیث میں نہیں پایا کہ حضرت ہر نماز کے واسطے تیمم کرتے تھے بلکہ آپ نے تیمم کا حکم مطلقاً کیا ہے اُس کو وضو کا قائم مقام گردانا ہے۔

شرح تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ تیمم کرنے والا شخص وضو کرنے والوں کا امام حنفیہ کے نزدیک ہو سکتا ہے شافعیہ کے نزدیک نہیں ہو سکتا شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم کو ضرورت کیوجہ سے طہارت یا حدث کا چھپانے والا مانا ہے۔ اور وضو طہارتِ اصلی ہے پس قوی کی بنا ضعیف پر صحیح نہیں حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم طہارتِ مطلقہ ہے مثل پانی کے پس تیمم پر بھی وہی احکام مترتب ہونگے جو وضو پر ہوتے ہیں اور یہ جو حنفیہ نے کہا ہے کہ ناجائز ہے مرد کو عورت یا لڑکے کے پیچھے اور پاک کو عذر والے کے پیچھے (مثلاً جس کو سلس البول کا عارضہ ہو یا ریح نہ تھمتی ہو یا پیٹ چلتا ہو) اور پڑھے ہوئے کو ایسے کا اقتدا جو پڑھنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اور کپڑا پہنے ہوئے کو ننگے کا جو ستر نہ رکھتا ہو اور تندرست کو ایسے شخص کا جو رکوع وسجدہ اشارے سے کرے اور فرض پڑھنے والے کو نفل پڑھنے والے کا یا اُس شخص کا جو دوسرے فرض پڑھتا ہو تو وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ سب مقتدی اپنے امام کی بہ نسبت عمدہ حال رکھتے ہیں پس امامت الٹی طرح ہو جائے گی برخلاف اس کے اقتدا کرنا وضو والے کا تیمم والے کے پیچھے نماز کو خراب نہیں کرتا

شرح چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ بغیر خوف جان کے ضائع ہونے کے یا عضو پر صدمہ پہنچنے کے محض از دیادِ مرض کے اندیشے سے تیمم کر لینا حنفیہ کے نزدیک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جب تیمم درست ہے کہ جان کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو یا پانی کے استعمال سے کسی عضو کے تلف ہو جانے کا اندیشہ ہو حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے وَاِنْ کُنْتُمْ مَّرْضٰی الیٰ آخرہٖ یعنی اگر تم بیمار ہو وغیرہ وغیرہ تو تیمم کرو صعید پاک پر اور امام شافعیؒ کا مذہب ظاہر نص سے دور ہے۔

شرح پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ نماز عید اور نماز جنازہ تیار ہوں تو تیمم کر کے شامل ہو جانا حنفیہ کے نزدیک درست ہے اور شافعیہ کے نزدیک درست نہیں اور یہ اُس صورت میں بھی درست ہے کہ اگرچہ بنا کے طور پر ہو یعنی نماز وضو سے شروع کی تھی مگر نماز میں بے وضو ہو گیا پس ہو سکتا ہے کہ تیمم کر کے اُس نماز کو پورا کر لے کیونکہ جنازہ اور عیدین کی نمازوں کا کچھ بدلہ نہیں جیسا کہ جمعہ کی نماز اور وقتی نماز کا بدلہ موجود ہے کہ جمعہ کا بدلہ ظہر ہے اور وقتی نماز کا بدلہ اُس کی قضا مگر شافعیؒ کے نزدیک ان نمازوں کے لئے تیمم جائز نہیں کیونکہ اُن کے نزدیک اِن کی قضا ہوتی ہے اور تکرار ہے نہیں اِس لئے یہاں ضرورت متحقق نہیں اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر امام نے نماز عید پڑھ لی اور کسی شخص نے اُس کے ساتھ نماز نہ پڑھی تو قضا نہ کرے کیونکہ

نمازِ عید کے لئے جماعت شرط ہے پس اُس کی قضا سے عاجز ہے اور نمازِ جنازہ کا یہ حال ہے کہ اس کو کچھ لوگ ادا کرلیں تو سب کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

ش۵ع چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تیمم کرنا طہارت مطلقہ کے نیت سے جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں بلکہ طہارت ضروریہ کے طور پر ضرورت کے وقت ہی درست ہے۔

ش۶ع یعنی کنایہ وہ لفظ ہے جسکی مراد پوشیدہ ہو اور اُس کے سمجھنے کے لئے کسی قرینے کی ضرورت ہو عام ہے اس سے کہ یہ پوشیدگی محل کی وجہ سے ہو یا دوسری وجہ سے انہوں نے کنائے میں لازم کا ارادہ کرنا پھر اُس سے ملزوم کی طرف انتقال کرنا شرط نہیں کیا ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اہل اصول نے حقیقت مہجورہ اور مجاز غیر متعارف میں صرف مراد کے مستتر ہونے کی وجہ سے اُن کو کنایہ قرار دیا ہے اسی لئے مصنف نے کہا ہے

ش۷ع یعنی مجاز متعارف ہونے سے پہلے بمنزلے کنایہ کے ہے اور کنایہ بھی حقیقت و مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہوتا ہے پس حقیقت کبھی صریح کے ساتھ ہوتی ہے کبھی کنائے کے ساتھ اسی طرح مجاز کبھی صریح کے ساتھ ہوتا ہے کبھی کنائے کے ساتھ اور صریح و کنایہ کا دار و مدار استعمال پر ہے پس اگر عوارض کی وجہ سے صریح میں خفا اور کنائے میں ظہور پیدا ہو جائے تو اس سے اُن کے صریح و کنایہ ہونے میں کوئی نقصان نہیں آتا کیونکہ دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں بلکہ استعمال کا اعتبار ہے اسی لئے حقیقت مہجورہ کنائے کے حکم میں ہے اور حقیقت مستعملہ صریح کے اور مجاز متعارف صریح کے حکم میں ہے۔ اور غیر متعارف کنائے کے۔

ش۸ع مطلب یہ ہے کہ کنائے کا حکم یہ ہے کہ اُس سے حکم قرینے سے ثابت ہوتا ہے اور قرینہ یا تو نیت کا ہوتا ہے یا دلالت حال کا کیونکہ ایسی دلیل کی ضرورت ہے جس سے تردد دور ہو کر بعض وجوہ کو ترجیح حاصل ہو اسی لئے کنائے کے لفظ سے عورت کو طلاق نہیں پڑتی بلکہ متکلم کی نیت سے یا دلالتِ حال سے طلاق پڑتی ہے کیونکہ ایسے الفاظ کی مراد مستتر ہوتی ہے جیسے اگر شوہر یہ کہے کہ تو بائن ہے یا تو حرام ہے تو ان اقوال میں تردد اور پوشیدگی ہونے کے سبب سے طلاق کے باب میں کنایہ کہے جاتے ہیں پس ان اقوال سے عورت پر طلاق نہیں پڑتی جب تک طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی دوسرا قرینہ قایم نہ ہو جیسے غصے ہو کر ایسے الفاظ کہے یا طلاق کا ذکر ہو اور اُس موقع پر ایسے الفاظ بولے کیونکہ یہ الفاظ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں اور احتمال طلاق اور غیر طلاق کا رکھتے ہیں۔

ع۱ لانه يعمل عمل الطلاق ع۲ ويتفرع منه حكم الكنايات فى حق عدم ولاية الرجعة ع۳ ولوجود معنى التردد فى الكناية لايقام بها العقوبات حتى لو اقر على نفسه فى باب الزنا والسرقة لايقام عليه الحد مالم يذكر اللفظ الصريح ع۴ ولهذا المعنى لايقام الحد على الاخرس بالاشارة ع۵ ولو قذف رجلا بالزنا فقال الآخر صدقت لايجب الحد عليه لاحتمال التصديق له فى غيره۔

ش۱ع یہ ایک اشکال کے جواب کی طرف اشارہ ہے وہ اشکال یہ ہے کہ اگر یہ کہا جاوے کہ جب کہ تو بائن ہے یا تو حرام ہے۔

یہ الفاظ طلاق کے کنایات ہیں تو ان سے وہی عمل ظہور میں آنا چاہئے جو طلاق کے الفاظ کا عمل ہے اور وہ یہ ہے کہ ان کے کہنے کے بعد رجوع کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اور اُن سے ایک طلاق رجعی پڑتی ہے اور کنائے کے لفظ سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے طلاق رجعی سے نکاح فوراً نہیں جاتا بلکہ شوہر چاہے تو عورت سے عدت کے زمانے میں پھر رجوع کر لے اور بائن طلاق سے نکاح اُسی وقت جاتا رہتا ہے جواب اس کا مصنف نے یہ دیا ہے کہ کنائے کا لفظ وہ عمل نہیں کرتا جو طلاق کا صریح لفظ کرتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ کنایہ طلاق کے الفاظ کا موجب جُدائی اور حرمت ہے مثلاً کہا کہ تو میری بی بی نہیں یا میں تیرا خاوند نہیں یا تو بائن ہے یا تو حرام ہے وغیرہ وغیرہ پس ان کے موجب کے مطابق عمل ہو گا اور ان کو کنایات صرف اس لئے کہتے ہیں کہ دوسرے معانی کا بھی احتمال رکھتے ہیں اس لئے ان کی مراد مستتر ہوتی ہے جیسے کنایات حقیقی کا حال ہے پس جب متکلم طلاق کی نیت کرے گا یا اُس کی حالت سے طلاق کی دلالت ہو گی تو مقتضائی لفظ کے مطابق عمل ہو گا اور اس وجہ سے طلاق بائن پڑے گی بشرطیکہ ایسے الفاظ میں طلاق کا وجود مقدر نہ ہو اور اگر ایسا ہو گا تو ان سے بھی طلاق رجعی ہی پڑے گی چنانچہ اگر شوہر یہ کہے کہ تو عدّت کر یا اپنے رحم کو صاف کر تو ان صورتوں میں ایک طلاق رجعی پڑتی ہے کیونکہ عدت شمار کو کہتے ہیں تو عدت کر کہنے سے احتمال ہے اس بات کا کہ شوہر کی مراد یہ ہو گی کہ نعمات الٰہی کا شمار کر اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید مُراد اُس کی یہ ہو کہ حیض گِن اُس انتظار کے لئے جو عورت کو طلاق کے بعد کرنا لازم ہے پس جب دوسرے معنی کی نیت ہو گی تو طلاق رجعی پڑے گی۔ اور رحم کو صاف کرنے میں بھی دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ بچّے کے لئے رحم کو صاف کر اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرے مرد سے نکاح کرنے کے لئے رحم کو صاف کر پچھلی صورت میں طلاق رجعی پڑے گی

تشریح اور اس سے متفرع ہے کنایات کا یہ حکم کہ ان سے طلاق ہونے کے بعد رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا مطلب یہ ہے کہ جس طرح یہ کہنے سے کہ تجھ کو طلاق ہے طلاق رجعی واقع نہیں ہوتی بلکہ بائن واقع ہوتی ہے اور کنائے سے طلاق واقع ہو جانے پر پھر خاوند کو رجوع کا حق باقی نہیں رہتا یہ مذہب حنفیہ کا ہے اس مسئلے میں امام شافعیؒ کا خلاف ہے کہ اُن کے نزدیک کنایات میں طلاق رجعی پڑتی ہے دلیل امام اعظمؒ کی یہ ہے کہ طلاق بائن دینے کی ضرورت تو ہوا ہی کرتی ہے پس اگر شوہر اپنی مِلک میں اس قسم کا تصرف کرے تو جائز ہو گا بلکہ صریح طلاق میں بھی قیاس یہی ہے لیکن نص کی ضرورت سے صریح میں حکم رجعت کا کیا گیا ہے امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جب یہ الفاظ کنایات طلاق ہیں تو ان کا حکم بھی وہی ہونا چاہئے جو صریح طلاق کے الفاظ کا ہے کہ اُن سے ایک طلاق رجعی پڑتی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ علماء نے کنائے کی تفسیر میں کہا ہے کہ اُس کی مراد مستتر ہوتی ہے تو مراد مستتر ان الفاظ میں طلاق ہو گی پس یہ کہنا کہ تو میری بیوی نہیں یا میں تیرا خاوند نہیں بمنزلے اس کہنے کے ہو گا کہ تجھے طلاق ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ان الفاظ کو جو کنایات طلاق بولتے ہیں یہ بطریق مجاز کے ہے اس لئے کہ درحقیقت کنایہ تو وہ ہے جس کے معنی ایسے مستتر ہوں کہ سننے والے پر اُن کی مُراد ظاہر نہ ہو اور ان الفاظ کے معانی لغوی مستتر نہیں بلکہ اہل زبان کے بچّے بچّے پر ظاہر ہیں مگر اس وجہ سے ان کا نام کنایات مقرر ہوا ہے کہ ان میں بھی ایک قسم کا ابہام ہے مثلاً شوہر نے کہا کہ تو بائن ہے اور بائن مشتق ہے بون سے جس کے معنی جدائی کے ہیں تو یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ کس سے جُدا ہے آیا شوہر سے جدا ہے یا خاندان سے یا مال سے یا حُسن و جمال سے پھر جب کہ شوہر نے نیت کی کہ وہ مجھ سے جُدا ہے تو ابہام دور ہوا اور طلاق لازم آئی اور مقتضائی لفظ کے مطابق عمل ہو گا۔ اور اس وجہ سے طلاق بائن پڑے گی پس اس ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات حقیقی کے مشابہ ہو گئے ہیں اگر ایسا نہ ہوتا بلکہ حقیقتاً کنایات ہوتے تو جب شوہر یہ کہتا کہ تو بائن ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی کہ تجھ کو طلاق ہے اور طلاق رجعی واقع ہوتی نہ

بائن کیونکہ طلاق صریح یعنی جس میں ضرورت نیت کی نہیں ہوتی اُس سے طلاق رجعی پڑتی ہے۔
شرح چونکہ معنی الفاظ کنایات میں تردد ہے اس لئے سزائے شرعی کسی کو چوری یا زنا میں اُسی وقت دی جائے گی کہ وہ صریح الفاظ میں اقرار کرے بطور کنائے کے اقرار کرنے سے سزا نہیں پا سکتا کیونکہ کلام اصل صریح ہے اور صراحت نہ ہونے کا نام کنایہ ہے اس لئے کنائے سے مقصود صاف طور پر سمجھ میں نہیں آتا بیان میں قصور رہتا ہے کیونکہ وہ نیت پر یا قرینے پر موقوف ہوتا ہے اور صریح میں نہ نیت کی ضرورت ہے اور نہ قرینے کی کیونکہ وہ سوائے اپنے معنی کے کسی میں استعمال نہیں کیا جاتا اس لئے اس سے وہ چیزیں ثابت نہیں ہو سکتیں جو شبہات سے دور ہو جاتی ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دفع کرو حدود کو شبہوں سے۔ امام ابوحنیفہ رحؒ نے اس کو مسند میں روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ البتہ میں اگر موقوف کروں حدوں کو شبہات کے سبب سے تو بہتر ہے اس سے کہ قائم کروں میں اُن شبہوں سے ایسا ہی نقل کیا ہے معاذؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ اور عقبہ بن عامرؓ سے اور بیہقیؒ نے حضرت علیؓ کے قول سے اخراج کیا ہے کہ دفع کرو حدوں کو شبہوں کے سبب سے۔
شرح اور اسی لئے گونگا اگر اشارے سے اپنے اوپر چوری وغیرہ کا اقرار کرے تو اُس پر حد شرعی قائم نہیں کی جائے گی
شرح اور اگر کسی شخص نے دوسرے پر زنا کی تہمت لگائی اور اس دوسرے نے جواب دیا کہ تو نے سچ کہا تو اس قدر کہہ دینے سے اس دوسرے شخص پر زنا کی حد واجب نہ ہو گی کیوں کہ احتمال ہے کہ کسی اور امر میں تصدیق کی ہے اُس کی تصدیق نہیں کی ہے۔ +

ع فصل فی المتقابلات ع نعنی بہا الظاہر والنص والمفسر والمحکم مع مایقابلہا من الخفی والمشکل والمجمل والمتشابہ ع فالظاہر اسم لکل کلام ظہر المراد بہ للسامع بنفس السماع من غیر تامل والنص ماسیق الکلام لاجلہ ومثالہ فی قولہ تعالیٰ وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فالآیۃ سبقت لبیان التفرقۃ بین البیع والربوا ردًّا لما ادعاہ الکفار من التسویۃ بینہما حیث قالوا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وقد علم حل البیع وحرمۃ الربو بنفس السماع فصار ذلک نصا فی التفرقۃ ظاہرا فی حل البیع وحرمۃ الربوا ع وکذلک قولہ تعالیٰ فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ سیق الکلام لبیان العدد وقد علم الاطلاق والاجازۃ بنفس السماع فصار ذلک ظاہرا فی حق الاطلاق نصا فی بیان العدد ع وکذلک قولہ تعالیٰ لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْہُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَہُنَّ فَرِیْضَۃً نص فی حکم من لم یسم لہا المہر و

ظاهر فی استبداد الزوج بالطلاق واشارة الی ان النکاح بدون ذکر المهر یصح ع و کذلک قوله علیه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق علیه نص فی استحقاق العتق القریب وظاهر فی ثبوت الملك له ع وحکم الظاهر و النص وجوب العمل بهما عامین کانا اوخاصین مع احتمال ارادة الغیر وذلك بمنزلة المجاز مع الحقیقة ـ

شرح یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے۔ ان کو متقابلات اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ایک دوسرے کا مقابل اور متضاد ہے ظاہر نص کے مقابل خفی مشکل کے الخ

شرح وجہ حصر یہ ہے کہ جو کلام یا معنی ہے تو دوسرے معنی کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں جو دوسرے معنی کا احتمال نہیں رکھتا وہ نص ہے اور جو رکھتا ہے تو اُس کے دوسرے معنی پر دلالت زائد ہوگی یا نہیں اول وہ ظاہر ہے ان دونوں کو محکم کہتے ہیں دوسرا دو حال سے خالی نہیں یا دونوں معنی برابر سمجھے جاتے ہیں یا نہیں اول مجمل اور ثانی مؤول ہے ان دونوں کو متشابہ کہتے ہیں۔ پس نص اور ظاہر تو دونوں محکم کی قسمیں ہیں اور مجمل اور ماؤل متشابہ کی یہ تقسیم اُن علماء کے نزدیک ہے۔ جو مَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَہٗ اِلَّا اللّٰہُ پر وقف لازم نہیں سمجھتے۔ اور وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ کو بھی اُس میں شریک جانتے ہیں جیسا کہ اکثر شافعیہ کی یہی رائے ہے اور جن کے نزدیک اللہ پر وقف لازم ہے تو اُن کے نزدیک خدا کے سوا متشابہ کے معنی کوئی اور نہیں جانتا۔ اور پھر اُس کے قرآن میں نازل کرنے سے صرف علماء کا امتحان مقصود ہے کہ ان امور پر محض خدا کے فرمانے سے ایمان بھی لاتے ہیں یا نہیں پس ان کے نزدیک کل کلام الٰہی کی بلکہ ہر ایک کلام کی یوں تقسیم ہوگی۔ وجہ حصر یہ ہے جو کلام کہ ظاہر المراد ہے اُس کے معنی میں تاویل کی گنجائش ہے یا نہیں پس اگر ہے تو اب ظہور مراد اگر محض الفاظ سے ہے تو اس کو ظاہر کہتے ہیں اور جو اس کے ساتھ اُس کا سیاق بھی اس مراد کے لئے ہے اور اس میں وجہ سے اور بھی ظہور ہو گیا ہے تو اس کو نص کہتے ہیں اور جس میں تاویل کی گنجائش نہیں وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو نسخ کا احتمال ہے یا نہیں اگر ہے تو اُس کو مفسر کہتے ہیں اور نہیں تو محکم پیغمبر علیہ السلام کی وفات کے بعد جمیع آیات احکام اور کل قصص اور آیات متعلقہ توحید وغیرہ سب محکم ہیں ظاہر نص سے ادنیٰ ہے اور نص مفسر سے ادنیٰ ہے اور مفسر محکم سے ادنیٰ ہے ان اقسام کے مقابلے میں چار اور قسمیں ہیں اور وہ خفی مشکل۔ مجمل اور متشابہ کہلاتی ہیں۔

شرح ظہر المراد بہ کی قید سے خفی مشکل وغیرہ خارج ہو گئے اس لئے کہ ان کی مراد بغیر تامل کے ظاہر نہیں ہوتی اگرچہ یہ معنی نص پر بھی صادق آتے ہیں لیکن وہ من غیر تامل کی قید سے خارج ہے کیونکہ قید ملحوظ ہے یا یوں کہا جائے کہ ہر وہ قسم جو دوسرے سے بڑھی ہوئی ہے وہ ماتحت پر صادق آتی ہے جیسے حیوان انسان پر ضرور صادق آتا ہے ایسے ہی نص ظاہر پر۔ مفسر نص اور ظاہر دونوں پر اور محکم ان تینوں پر ضرور صادق ہوگا۔ پھر امتیاز صرف حیثیات سے ہوگا۔ ظاہر ہر ایک اُس کلام کا نام ہے کہ بے تامل سنتے ہی سننے والے کو اُس کلام کا مطلب معلوم ہو جائے نص اس کو کہتے ہیں جس کے واسطے وہ کلام لایا گیا ہو مثلاً قرآن میں جو آیا ہے کہ حلال کیا اللہ نے خرید و فروخت کو اور حرام کیا سود کو مقصود اس سے اظہار کر دینا تفرقہ کا ہے درمیان خرید و فروخت اور سود کے کیونکہ اس میں رد ہے کفار کا کہ وہ خرید و فروخت اور سود کو برابر جانتے تھے۔ اور کہتے تھے کہ دونوں برابر ہیں لہذا بیان تفرقہ میں یہ آیت نص ہے اور خرید و فروخت کی حلت بیان کرنے اور سود کی حرمت ثابت کرنے میں ظاہر ہے کہ سامع کو سنتے ہی دونوں باتیں معلوم ہو جاتی ہیں۔

شرح ع اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اس قول میں فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ الخ سیاق کلام اور مقصود اصلی تعداد کا بتلا دینا ہے کہ دو، یا تین یا چار تک نکاح کر سکتے ہو لہذا تعداد کا ثابت ہونا اس آیت سے بطور نص کے ہے اور مطلق نکاح کا مباح اور جائز ہونا ظاہر ہے کہ سنتے ہی بلا تامل سامع اس معنی کو سمجھ لیتا ہے۔

شرح ع اسیطرح اللہ کا یہ قول کہ تم پر گناہ اس بات کا نہیں ہے کہ اپنی بیبیوں سے صحبت کئے بغیر اُن کو طلاق دے دو یا اُن کا مہر مقرر نہ کرو نص ہے ایسی عورت، کا حکم بتلانے میں جس کا مہر مقرر نہ ہوا ہو اور ظاہر ہے اس حکم میں کہ خاوند کو طلاق کا اختیار ہے اور اس طرف بھی اس آیت میں اشارہ ہے کہ بدون ذکر مہر کے نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔

شرح ع اسی طرح یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ جو شخص کسی قرابتی محرم کا مالک ہوگا وہ اُس کی طرف سے فوراً آزاد ہو جائے گا نص ہے اس بات میں کہ جب رشتہ دار کا کوئی شخص مالک ہو تو آزاد کردے اور ظاہر ہے ثبوت ملک میں کیونکہ پہلے ملک حاصل ہوگی آزاد کردے گا۔

شرح ع ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ وہ عام ہوں یا خاص ہوں عمل کرنا اُن پر واجب ہے مگر غیر کا احتمال باقی رہتا ہے جیسے ہر ایک حقیقت کے ساتھ مجاز کا احتمال لگا ہوا ہے پس اگر ظاہر اور نص کا لفظ عام ہوتا ہے تو اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے۔ اور حقیقت ہوتا ہے تو مجاز کا احتمال رکھتا ہے اور ان احتمالوں کو تاویل کہا کرتے ہیں تفصیل اس کی یہ ہے کہ امام ابو منصور ماتریدی اور بعض دوسرے اعلیٰ درجے کے علمائے حنفیہ کے نزدیک ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ جس معنی کے لئے وہ لفظ وضع ہوا ہے اُس پر عمل کرنا بظاہر واجب ہے نہ قطعی طور پر اور جو کچھ اللہ کی اُس سے مراد ہو اُس پر اعتقاد رکھنا بھی واجب ہے یہی مذہب محدثین اور بعض معتزلہ کا بھی ہے کرخی اور جصاص اور قاضی ابو زید وغیرہ علمائے حنفیہ عراق کا مذہب یہ ہے کہ ظاہر و نص پر علم و عمل قطعاً واجب ہے عامۂ معتزلہ بھی اسی مذہب پر ہیں اور وجہ اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہر ایک حقیقت میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے پس جس نے اس احتمال کا اعتبار کیا اُس کے نزدیک ظاہر و نص میں قطعیت ثابت نہیں اور جس نے اعتبار نہیں کیا اس کے نزدیک ان کی قطعیت ثابت ہے اور ترجیح اسی مذہب کو ہے۔ کیونکہ یہ احتمال کسی دلیل کے ساتھ پیدا نہیں ہوتا اسلئے اس کا اعتقاد بھی نہیں اور دونوں اپنے معنی میں قطعی الدلالۃ ہیں اور اُن پر عمل کرنا واجب ہے۔

ع ۱ وعلى هذا قلنا اذا اشترى قريبه حق عتق عليه يكون هو معتقا ويكون الولاء له

ع ۲ وانما يظهر التفاوت بينهما عند المقابلة ع ولهذا لو قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي يقع الطلاق رجعيا لان هذا نص في الطلاق ظاهر في البينونة فيترجح العمل بالنص ع وكذلك قوله عليه السلام لاهل عرينة اشربوا من ابوالها والبانها نص في بيان سبب الشفاء وظاهر في اجازة شرب البول ع وقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه نص في وجوب الاحتراز عن البول فيترجح النص على الظاهر فلا يحل شرب البول اصلا ع وقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه

العشریع نص فی بیان العشر ع وقوله علیه السلام لیس فی الخضروات صدقة مؤول فی نفی العشر لان الصدقة تحتمل وجوها فیترجح الاول علی الثانی به من اللفظ

شرح اسی وجہ سے علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنے رشتہ دار قریبی کو خریدا تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا اور مشتری آزاد کرنے والا کہلائیگا اور ولا کا حق اُسی کو پہونچیگا اور وَلا بالفتح اُس مال کو کہتے ہیں کہ آزاد کئے ہوئے غلام کے مرنے کے بعد اگر میت کا کوئی وارث قرابت دار نہ ہو تو اُس کے آزاد کرنے والے کو وہ ترکہ پہونچے مثلاً زید نے اپنے کسی ذی رحم محرم کو خریدا اور بسبب قرابت کے مالک ہوتے ہی وہ آزاد ہوگیا تو اُس کی ولا زید کو پہونچے گی علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ ولا کا سبب کیا ہے ایک فریق یہ کہتا ہے کہ مالک کی ملک پر آزاد ہونے کا ثبوت ولا کا سبب ہے عام ہے اس سے کہ مالک نے اپنے اختیار سے آزاد کیا ہو یا مجبوراً آزاد ہو جائے اور دوسرے فریق کا مذہب یہ ہے۔ کہ آزاد کرنے کا ثبوت اس کا سبب ہے دلیل اس پچھلے مذہب پر یہ ہے کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا ولا اُس کو ہے جو آزاد کرے اس حدیث کو ائمہ ستہ نے حضرت عائشہ رضہ سے روایت کیا ہے اور صحیح مذہب اول ہے اور دلیل اُس پر یہ ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے من ملك ذا رحم محرم منه عتق علیه یعنی جو شخص مالک ہو جائے اپنے ذی رحم محرم کا تو وہ اُس پر آزاد ہو جائے گا اس حدیث کو بیہقی اور نسائیؒ نے روایت کیا ہے پس جب کہ ولا کا سبب مالک کی ملک پر آزاد ہونے کا ثبوت ہے تو اُس شخص کو بھی ولا پہونچے گی جس کا غلام قریب کا رشتہ دار ہونے کی وجہ سے آزاد ہوا

شرح یعنی ان دونوں قسموں میں تفاوت ظنیت اور قطعیت کی وجہ سے نہیں بلکہ تعارض اور مقابلے کے وقت تفاوت معلوم ہوتا ہے ایسی صورت میں جو زیادہ ظاہر اور قوی ہوتا ہے اُس پر عمل کیا جاتا ہے اور ادنیٰ کو متروک کر دیا جاتا ہے پس جس وقت ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو تو نص پر عمل کیا جائے گا۔

شرح مثلاً کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے عورت نے کہا میں نے اپنے آپ کو طلاق بائن دی تو طلاق رجعی ہی واقع ہوگی عورت کا قول نص ہے طلاق میں کیونکہ سیاق کلام اُس کا طلاق کے لئے ہے جو مرد نے اُس کو تفویض کی تھی اور وہ طلاق صریح ہے اور باعتبار ظاہر لفظ کے بائن ہونے میں ظاہر ہے پس نص کو ظاہر پر غلبہ ہوگا اس لئے کہ عورت نے صفت طلاق میں مرد کی مخالفت کی یعنی طلاق بائن اختیار کی۔ پس یہ صفت معتبر نہ ہوگی اور مطلق طلاق باقی رہے گی اور درصورت طلاق کے ایک طلاق رجعی ہوگی۔

شرح اسی طرح آنحضرت صلعم کا اہل عرینہ کو یہ فرمانا کہ وہ اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پیویں نص ہے سبب شفا کے تبلانے میں اور پیشاب کے پینے کی اجازت میں ظاہر ہے بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے کہ ایک قوم اہل عرینہ سے مدینے میں حضرتؐ کے پاس آئی اُن کو استسقا ہوگیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ باہر نکلیں اور صدقے کے اُونٹوں کا مُوت اور دودھ پیویں۔

شرح اور حاکم نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ بچو تم پیشاب سے اس سبب سے کہ اکثر عذاب قبر کا اُس سے ہوا کرتا ہے یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نص ہے اس بات میں کہ پیشاب سے احتراز واجب ہے پس امام ابوحنیفہؒ نے نص کو ظاہر پر ترجیح دی ہے اور ظاہر کو نص سے منسوخ سمجھا ہے اُن کے نزدیک کسی جانور کا مُوت کسی حال میں حلال نہیں اور امام محمدؒ کے نزدیک پیشاب اُن جانوروں کا جن کا گوشت کھایا جاتا ہے

پاک ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دوا کے واسطے حلال ہے بشرطیکہ دوا پاک موجود نہ ہو اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوا میں بھی مُوت اُن جانوروں کا جو حلال ہیں جائز نہیں

شرح اور جناب سرورِ کائناتؐ نے فرمایا کہ جس کو تر کرے آسمان تو اُس میں دسواں حصّہ ہے اور بخاری نے یوں روایت کی فیما سقت السّماء والعیون او کان عثریا العشر یعنی جس کو تر کرے آسمان یا چشمہ یا زمین تر و تازہ ہو تو اُس میں دسواں حصّہ ہے۔

شرح یعنی یہ حدیث عشر یعنی دسویں حصّہ کے بیان میں نص ہے۔

شرح اور آنحضرت کا یہ فرمانا کہ سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے جیسا کہ جامع ترمذی میں معاذؓ سے روایت کیا ہے۔ نفی عشر میں مؤول ہے اس لئے کہ صدقہ میں کئی احتمال ہیں چنانچہ صدقۂ زکوٰۃ اور عشر کا احتمال رکھتا ہے اور زکوٰۃ موقوف ہو نہیں سکتی کیونکہ جب اُس کی قیمت نصاب کو پہونچ جائے تو واجب ہوتی ہے پس عشر متعین رہا جس کے لئے آنحضرتؐ کا وہ قول ہے کہ جس کو تر کرے آسمان تو اُس میں دسواں حصّہ ہے کیونکہ یہ نص ہے اس بات میں کہ جو چیز زمین سے اُگے باقی رہے یا نہ رہے اُس میں دسواں حصّہ ہے چونکہ معاذؓ کی روایت میں عشر اور زکوٰۃ بلکہ صدقہ تطوع کا بھی احتمال ہے اور اُس سے عشر بطریق تاویل کے مراد ہوتا ہے اور مؤول قطعی نہیں اور نص قطعی ہے اس لئے امام اعظمؒ نے نص کو مؤول پر ترجیح دے کر یہ اختیار کیا کہ اگر زمین تر و تازہ ہے تو زمین سے نکلنے والی چیزوں میں جس کو جاری پانی یا مینھ نے سینچا ہو برابر ہے کہ برس بھر باقی رہے جیسے گیہوں جَو اور چھوارے وغیرہ یا نہ رہے جیسے ساگ پات اور کم ہو یا زیادہ دسواں حصّہ لازم ہے۔ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ساگ پات وغیرہ میں یا جو چیزیں کہ برس بھر نہیں رہتیں۔ اُن میں دسواں حصّہ نہیں ان کی دلیل وہی حدیث ہے جو معاذؓ سے ترمذی نے روایت کی ہے حالانکہ خود اُس نے کہدیا ہے کہ اس کی اسناد صحیح نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ اس باب میں صحیح نہیں ہوتا اگرچہ حاکم نے یہ مضمون روایت کیا ہے اور اس کی تصحیح کی ہے مگر اُس نے غلطی کی ہے کیونکہ اسناد میں اُس کی اسحٰق بن یحییٰ متروک ہے احمدؒ اور نسائیؒ وغیرہ نے اس کو ترک کیا ہے۔

ع واما المفسر فهو ما ظهر المراد من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص مثاله في قوله تعالى فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ فاسم الملئكة ظاهر في العموم الا ان احتمال التخصيص قائم فانسد باب التخصيص بقوله كلهم ثم بقي احتمال التفرقة في السجود فانسد باب التاويل بقوله اجمعون ع وفي الشرعيات اذا قال تزوجت فلانة شهرا بكذا فقوله تزوجت ظاهر في النكاح الا ان احتمال المتعة قائم فبقوله شهرا فسر المراد به فقلنا هذا متعة وليس بنكاح ع ولو قال لفلان على الف من ثمن هذا العبد او من ثمن هٰذا المتاع فقوله علىّ الف نص في لزوم الالف الا ان احتمال التفسير باق فبقوله من ثمن

5/2

هذا العبد او من ثمن هذا المتاع بين المراد به فيترجح المفسر على النص حتى لا يلزمه المال الا عند قبض العبد او المتاع ؏ وقوله لفلان علی الف ظاهر فی الاقرار نص فی نقد البلد فاذا قال من نقد بلد کذا یترجح المفسر علی النص فلا یلزمه نقد البلد بل نقد بلد کذا ؏ وعلی هذا نظائره

ش ؏ مفسر اُسے کہتے ہیں کہ خود متکلم اپنے کلام کی تشریح اور تفسیر کر دے تاکہ اُس میں احتمال تاویل اور تخصیص کا نہ رہے جیسے کہ اللہ نے فرمایا ہے کہ سجدہ کیا تمام فرشتوں نے اکھٹے ہو کر لفظ ملائکہ عموم میں ظاہر ہے مگر تخصیص کا احتمال باقی ہے جب کلهم کہا تو یہ بات بھی جاتی رہی پھر سجدہ کرنے میں تفرقے کا احتمال باقی رہا جب اجمعون کہا تو تاویل کو بھی گنجائش نہ رہی کیونکہ اجمعون اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سب نے بالاجتماع سجدہ کیا بحیث لا یبقی معہ احتمال التاویل الخ کی سے اس بیان کو نکالنا منظور ہے جو متکلم کی طرف سے بیان تو ہو لیکن شافی و کافی نہ ہو بلکہ اس بیان کی موجودگی میں بھی احتمال تاویل و تخصیص باقی رہتے ہیں۔ جیسے سود کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم الربوا کی تفسیر اشیاء ستہ کے ساتھ فرمادی مگر اس بیان کے بعد بھی ہزاروں احتمالات و خدشات باقی رہے اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ نے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے گئے مگر ہمارے لئے سود کے بارے میں کوئی بیان اطمینان بخش نہیں فرما گئے جیسا کہ آگے مفصل بیان ہو گا۔

ش ؏۲ مسائل شرعیہ میں مفسر کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ نکاح کیا میں نے فلاں عورت سے ایک مہینے تک بعوض اس قدر مہر کے اس میں نکاح کیا میں نے نکاح کے بیان میں ظاہر ہے مگر متعہ کا احتمال باقی ہے جب کہا کہ ایک مہینہ تک تو متکلم نے اپنی مراد کی تفسیر کر دی اور معلوم ہو گیا کہ مراد متعہ ہے نکاح نہیں۔ اور جبکہ نص اور مفسر میں تعارض ہو گا تو مفسر پر عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ مصنف کہتے ہیں۔

ش ؏۳ اور اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے ہیں قیمت غلام یا قیمت اسباب کے تو متکلم کا یہ کہنا کہ میرے ذمے ہزار روپے ہیں نص ہے ہزار روپے کے ثبوت میں مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے جب کہا کہ قیمت غلام یا قیمت اسباب کی بابت تو یہ قول مفسر ہو گیا لہذا اُس وقت ہزار روپے دینے آویں گے کہ غلام یا اسباب پر قبضہ ہو جائے۔

ش ؏۴ اور اگر کہا کہ میرے ذمے فلاں شخص کے ہزار روپے ہیں اس کلام میں ہزار کا اقرار ظاہر ہے اور نقد بلد میں نص ہے کیونکہ بیع کے دام گول مول رکھے جاتے ہیں تو اُس سے وہ سمجھے جاتے ہیں جو شہر میں چلتے ہیں پھر جب متکلم نے تفسیر کر دی اور اس قدر بڑھا دیا کہ فلاں شہر کے سکۂ مروجہ سے تو اُسی شہر کے روپے واجب ہوں گے کیونکہ بعض شہروں میں بہت سکے چلتے ہیں اس لئے تفسیر کی ضرورت پڑی یہ دونوں مثالیں نص کے تعارض کی مفسر کے ساتھ ہیں

ش ؏۵ اس قسم کے نظائر اور مسائل بہت ہیں۔ چنانچہ ترمذی نے روایت کی ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ کے حق میں فرمایا ہے تدع الصلوٰة ایام اقرائها التی کانت تحیض فیها ثم تغتسل وتتوضاء لکل صلوٰة وتصوم وتصلی یعنی چھوڑ دے نماز کو اپنے حیض کے دنوں میں جن میں حائض ہوتی تھی جب وہ دن گذر جائیں تو پھر نہائے اور وضو کرے نزدیک ہر نماز کے اور روزے رکھے اور نماز پڑھے اور دوسری روایتوں میں بجائے لکل صلوٰة کے لوقت کل صلوٰة ہے چنانچہ شرح مختصر الطحاوی میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہ رح نے ہشام بن عروہ سے اُس نے اپنے باپ سے اُس نے بی بی عائشہ رضہ سے روایت کی ہے کہ حضرت سرور عالم ؐ نے فاطمہ بنت ابی جبیش رض کو فرمایا توضئی لوقت کل صلوٰة

یعنی وضو کرو ہر نماز کے وقت پہلی حدیث نص ہے اس بات میں کہ ہر نماز کے لئے تازہ وضو چاہئے ادا ہو یا قضا ہو فرض ہو یا نفل لیکن اس میں تاویل کا احتمال ہے کہ شاید یہاں لام وقت کا فائدہ دیتا ہو یا وقت کا لفظ محذوف ہو اور یہ بھی ایک قسم مجاز کی ہے کہ مضاف کو حذف کر دیتے ہیں پس اس تقدیر پر ایک بار وضو کفایت کرے گا اور مستحاضہ اُس ایک وضو سے اُس وقت میں فرض و نفل پڑھے گی نو ادا ہو گا اور دوسری حدیث مفسر ہے اُس میں تاویل کا احتمال نہیں کیونکہ وقت کا لفظ صریحاً موجود ہے پس جب کہ ان دونوں روایتوں میں تعارض واقع ہوا تو مفسر کی طرف رجوع کیا گیا اور ہر وقت میں ایک بار وضو کر لینا ایک بار کی نماز کو کافی ہے اسی دلیل کی بنا پر امام صاحبؒ اور محمدؒ اور زفرؒ اور ابو یوسفؒ کا یہی مذہب ہے کہ جب نماز فرض کا وقت آئے تو مستحاضہ وضو کر لے اور امام شافعیؒ نے پہلی حدیث پر عمل کر کے حکم دیا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز فرض کے لئے وضو کرے اور نفلوں کو فرض کی تبعیت میں پڑھے۔

ع واما المحكم فهو ما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه اصلا ومثاله في الكتاب اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ واِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا ٢ع وفي الحكميات ما قلنا في الاقرار انه لفلان على الف من ثمن هذا العبد فان هذا اللفظ محكم في لزومه بدلا عنه وعلى هذا نظائره ٣ع وحكم المفسر والمحكم لزوم العمل بهما لا محالة ٤ع ثم لهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه ٥ع فالخفي ما خفي المراد به بعارض لا من حيث الصيغة مثاله في قوله تعالى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا فانه ظاهر في حق السارق خفي في حق الطرار والنباش۔

شرح ١ع محکم وہ ہے جو قوت میں مفسر سے زیادہ ہے کہ اس کے خلاف کسی طرح نہیں ہو سکتا مثلاً قرآن میں ہے کہ بیشک اللہ کو ہر شے کا علم ہے اور بیشک اللہ کسی شخص پر کچھ ظلم نہیں کرتا۔ یہ دونوں آیتیں اپنے مضمون میں محکم ہیں کسی طرح کی تغییر و تبدیلی ان میں روا نہیں۔

شرح ٢ع احکام شرعیہ میں محکم کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص نے اپنے ذمے اقرار ان الفاظ سے کیا کہ فلاں کے مجھ پر ہزار روپے ہیں غلام کی قیمت سے یہ کلام بایں الفاظ غلام کے بدلے ہزار روپوں کے ثبوت میں محکم ہے اور مثالیں بھی اس قسم کی ہیں۔

شرح ٣ع مفسر اور محکم کا یہ حکم ہے کہ اُن پر عمل کرنا یقیناً واجب ہے ان میں کسی بات کا احتمال نہیں نہ تاویل کا نہ تخصیص کا البتہ مفسر میں نسخ کا احتمال ہے مگر وہ نبی علیہ السلام کے زمانے تک تھا اُن کی وفات کے بعد باقی نہ رہا اس لئے اُس کے قطعی طور پر واجب العمل ہونے میں کوئی کلام نہیں اور محکم میں نسخ کا احتمال شروع ہی سے نہیں ہوتا اس لئے اُس سے یقین کا افادہ تمام قطعیات سے بڑھ کر ہے اُس کا خلاف کسی طرح جائز نہیں جب ان دونوں میں تعارض ہو گا تو محکم پر عمل کیا جائے گا لیکن یہ تعارض صرف نفی و اثبات کا ہوتا ہے حقیقتہً تعارض نہیں کیونکہ حقیقی تعارض تو یہ ہے کہ دونوں حجتوں میں ایسا تضاد ہو کہ ایک دوسرے سے کم و بیش نہ ہو یہاں ایسا نہیں۔ . . . مثال مفسر کے تعارض کی محکم کے ساتھ اللہ فرماتا ہے وَاَشْهِدُوْا ذَوَيْ

عَدْلٍ مِّنكُمْ یعنی اپنے میں سے دو صاحبان عدل کو گواہ کرلو اور دوسری جگہ فرماتا ہے وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا یعنی اُن لوگوں کی گواہی کبھی قبول مت کرو (جن پر حد قذف پڑی ہو) ان دونوں قولوں میں تعارض ہے اس لئے کہ آیت اوّل مفسر ہے اور وہ یہ بات چاہتی ہے کہ جن پر تہمت زنا کی حد پڑی ہو اُن کی گواہی توبہ کرلینے کے بعد مقبول ہے کیونکہ توبہ کرلینے سے وہ عادل بن جاتے ہیں اور دوسری آیت محکم ہے وہ یہ چاہتی ہے کہ اُن کی گواہی قبول نہ کی جاوے کیونکہ اُس میں صریحًا تابید موجود ہے۔ پس جب کہ دونوں میں تعارض واقع ہے تو محکم پر عمل کیا جائے گا اسی لئے امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ جس پر حد قذف پڑی ہو اگرچہ توبہ کرلیوے مگر اُس کی گواہی مقبول نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک بعد توبہ مقبول ہے۔

شرح ان چاروں اقسام کے مقابلے میں چار اور قسم ہیں جس طرح ان میں درجہ بدرجہ ظہور مراد کو ترقی تھی اُن میں درجہ بدرجہ مراد میں خفا اور پوشیدگی کو ترقی ہے کیونکہ جس کلام کے معنی میں پوشیدگی ہے یا تو وہ کسی ایسے عارض سے ہے کہ جو لفظ کے علاوہ ہے یا محض الفاظ ہی میں خفا ہے اوّل کو خفی کہتے ہیں اور دوسرا جس کے الفاظ ہی میں اشکال ہے یا تو ایسا اشکال ہے کہ تامل کرنے اور قرآن میں غور کرنے سے دور ہو سکتا ہے یا نہیں اوّل کو مشکل کہتے ہیں اور دوسرا جس کا اشکال قرائن میں غور کرنے سے دور نہیں ہوتا دو حال سے خالی نہیں اُس کے اشکال کے دور کرنے میں متکلم کی جانب سے انکشاف کی اُمید ہے یا نہیں اگر ہے تو اُس کو مجمل کہتے ہیں اور نہیں تو اُس کو متشابہ کہتے ہیں۔ یہاں سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ظاہر کے مقابلہ میں خفی اور نص کے مقابلے میں مشکل اور مفسر کے مجمل اور محکم کے متشابہ ہے پس جس طرح محکم میں نہایت درجہ کا ظہور ہے متشابہ میں نہایت درجہ کا خفا ہے۔ یہ بات بھی خیال میں رکھنا چاہیئے کہ جو کہ محکم اور متشابہ باہم مخالف ہیں یہاں تک کہ جو آیت محکم ہے اُس کو متشابہ نہیں کہہ سکتے اور جو متشابہ ہے اُس پر محکم کا اطلاق نہیں ہو سکتا یہ سب اُس تقدیر پر ہے کہ محکم اور متشابہ سے ظہور وخفا مراد لیا جائے ورنہ جب محکم ہونے سے مراد مضبوطی و نقصان و اختلاف قبول نہ کرنا مراد لیا جائے گا تو تمام آیات قرآن کو محکم کہا جائے گا کہ اللہ فرماتا ہے كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ اور اسی طرح جب متشابہ کے معنی صدق اور اعجاز میں ایک دوسرے کا شبیہ ہونا قرار دیا جائے گا تو تمام آیات کو متشابہ کہیں گے جیسا کہ اللہ فرماتا ہے كِتَابًا مُّتَشَابِهًا

شرح خفی وہ ہے جس کی مراد بوجہ کسی عارض کے مخفی ہو مگر صیغے کے اعتبار سے خفا نہ ہو مثلاً اللہ فرماتا ہے کہ جو کوئی چور مرد ہو یا عورت تو اُس کے ہاتھ کاٹ ڈالو یہ آیت ہر ایک چور کے ہاتھ کاٹنے میں ظاہر ہے مگر اُچکّے اور کفن چور کے باب میں خفی ہے کیونکہ ان دونوں کے اور چور کے موقع استعمال جُدا جُدا ہیں اس لئے شبہ واقع ہوگیا ہے کہ یہ چور میں داخل ہیں یا نہیں جب ہم نے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ اُچکّے کا چور کے نام سے علیحدہ نام اس لئے مقرر ہوا ہے کہ چور سے کسی قدر بڑھا ہوا ہے کیونکہ چوری اُس کو کہتے ہیں کہ عاقل و بالغ شخص کسی کا مال جو محفوظ جگہ میں یا نگہبان کے تحت میں ہو پوشیدہ لے لے اور اُچکّا ایسے مال کی چوری کرتا ہے جو ہوشیار و بیدار کے پاس ہوتا ہے اور اُس کی حفاظت کا قصد ہوتا ہے مگر یہ اُس کو اپنی تدبیر سے دھوکہ دے کر لے اُڑتا ہے اس لئے اُچکّے کا کام چور سے بڑھا ہوا ہے اور کفن چور میں نسبتہً چور سے نقصان ہے کیونکہ وہ ایسے کے پاس سے چُراتا ہے جو کسی طرح حفاظت کے قابل نہیں جمادات میں داخل ہے اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے اُچکّے کے واسطے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے اور کفن چور کے لئے نہیں دیا ہاں اگر قبر میں محفوظ و مقفل ہو تو کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور حق یہ ہے کہ اس صورت میں بھی نہیں کاٹا جاتا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا یہی مذہب ہے، امام ابویوسفؒ اور شافعیؒ کے نزدیک کفن چور پر بھی قطع ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص کفن چرائے گا تو ہم اُس کو کاٹیں گے اُس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اور ابن المنذر نے کہا ہے کہ ابن زبیر سے مروی ہے۔ کہ وہ کفن چور کا ہاتھ کاٹتے تھے۔ جواب یہ ہے کہ بیہقی نے اس حدیث کی تضعیف بھی کی ہے اور ابن ہمام نے کہا ہے

کہ یہ حدیث منکر ہے اور ابن زبیر کا اثر بخاری نے تاریخ میں روایت کیا ہے اور بسبب سہیل بن ذکوان مکیؒ کے اس کی تضعیف کی ہے عطا نے کہا ہے کہ اس کو چھوٹا جانتے ہیں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت کا یہ قول ہے لا قطع علی المختفی یعنی کفن چور قطع نہیں اس کو صاحب ہدایہ نے روایت کیا ہے اور یہ حدیث مرفوعاً نہیں پائی گئی لیکن ابن ابی شیبہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ کفن چور پر قطع نہیں اور اسی نے زہری سے روایت کی ہے کہ مروان نے بہت سے صحابہ کے سامنے کفن چوروں کو پٹوایا اور نکال دیا ہاتھ نہیں کٹوایا عبد الرزاقؒ نے معمر سے بھی ایسا ہی روایت کی ہے اور مصنف ابن ابی شیبہ کی ایک روایت میں ہے کہ مروان نے جب اپنے وقت کے صحابہ اور فقہا سے کفن چور کے باب میں مشورہ کیا تو سب کی رائے اس بات پر قرار پائی کہ اس کو پٹوا کر تشہیر کرنا چاہئے۔

ع وكذالك قوله تعالىٰ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ ظاهر فى حق الزانى خفى فى حق اللوطى۔ ع ولو حلف لا يأكل فاكهة كان ظاهرا فيما يتفكهه به خفيا فى حق العنب و الرّمان ع وحكم الخفى وجوب الطلب حتى يزول عنه الخفاء ع واما المشكل فهو ما ازداد خفاءً على الخفى كانه بعد ما خفى على السامع حقيقته دخل فى اشكاله وامثاله حتى لا ينال المراد الا بالطلب ثم بالتامل حتى يتميز عن امثاله ع ونظيره فى الاحكام حلف لا يأتدم فانه ظاهر فى الخل والدبس فانما هو مشكل فى اللحم والبيض والجبن حتى يطلب فى معنى الايتدام ثم يتامل ان ذلك المعنى هل يوجد فى اللحم والبيض والجبن ام لا

شرع اسی طرح اللہ کا یہ قول کہ زنا کار مرد اور زنا کار عورت کے سو سو کوڑے مارو زنا کار کے حق میں ظاہر ہے مگر لونڈے باز کے حق میں خفی ہے پس اگر کوئی اغلام کرے تو حد نہ ہوگی امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو حد زنا لگے گی امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس کو زنا نہیں کہتے ہاں سلطان کو اختیار ہے کہ تعزیراً لوطی کو جلا دے یا دیوار اس پر گرا دے یا اندھا کر کے کسی مکان بلند سے گرایا جائے اور اوپر سے پتھر پھینکے جائیں اور یہ سب باتیں صحابہ سے مروی ہیں تو معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی یہ زنا نہیں ورنہ اس میں اختلاف نہ کرتے جلانا حضرت علیؓ سے مروی ہے اس کو بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے۔ مکان بلند سے گرانا ابن عباسؓ سے مصنف ابن ابی شیبہ میں اور بیہقی میں مروی ہے اور ابن زبیرؓ سے مروی ہے کہ لونڈے باز کو ایک مکان سخت بدبودار میں بند کریں تاکہ اس کی بدبو سے مر جائے اور ترمذی کی ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ نے فاعل و مفعول کے قتل کرنے کا حکم دیا ہے۔

شرع اور اگر یہ قسم کھائی کہ فاکہہ یعنی وہ چیز جو بطور تفکہ اور خوش طبعی کے کھانے کے علاوہ کھائی جاوے نہیں کھاؤں گا تو یہ قسم میوہ جات میں ظاہر ہوگی انگور اور انار میں خفی ہوگی کیونکہ انگور اور انار میں غذائیت پائی جاتی ہے۔

شرح ۳ خفی کا حکم یہ ہے کہ اُس میں تفتیش کرنی چاہئے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مُراد جو اُس میں پوشیدہ ہے اُس کی کیا وجہ ہے آیا جو کچھ لفظ ظاہر سے سمجھا جاتا ہے اُس سے اُس میں زیادتی ملحوظ ہے یا نقصان پس اس طرح خفا زائل ہو کر مراد ظاہر ہو جاتی ہے پھر اُس پر عمل ممکن ہو جاتا ہے کیونکہ اُس چیز پر عمل لازم ہے جو نصوص سے ممکن ہوئی ہو۔

شرح ۴ مشکل وہ ہے جس میں خفی سے زیادہ خفا اور پوشیدگی ہو یعنی اُس کی حقیقت سُننے والے پر تو پہلے ہی سے پوشیدہ تھی پھر وہ اپنے اشکال و امثال میں داخل ہو گیا مطلب اس کا اُس وقت حاصل ہوگا کہ طلب کرنے کے بعد تامل کیا جائے تاکہ وہ اپنے امثال سے متمیز اور علیحدہ ہو جائے بخلاف خفی کے کہ اُس میں طلب کافی ہے صرف اسی قدر سے اُس کا خفا اُٹھ جاتا ہے کیونکہ اُس میں پوشیدگی کم ہے اور مشکل میں زیادہ ہے اس لئے اس میں تامل بھی درکار ہے۔ مشکل کا حکم یہ ہے کہ بمجرد اُس کے سُنتے ہی اس بات کا اعتقاد کرے کہ جو کچھ شارع کی اُس سے مراد ہے وہ حق ہے پھر اُس بات کی تفتیش کی طرف متوجہ ہو کہ وہ لفظ کس معنی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے پھر اُس کے سیاق وسباق پر تامل کرے کہ اُن پر لحاظ کرنے سے کون سے معنی یہاں ٹھیک ہو سکتے ہیں یہاں تک کہ مراد ظاہر ہو جائے اور خفی میں صرف ایک بار تفتیش کرنا کافی ہے جیسے اس آیت میں نِسَآءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّٰى شِئْتُمْ کلمہ انّٰی مشکل ہے کبھی تو جہاں سے کے معنی میں آتا ہے اور کبھی جس طرح کے معنی میں تو یہ بات مشتبہ ہو گئی کہ یہاں خاص کس معنی میں ہے پس اگر جہاں سے کے معنی میں ہوگا تو مراد یہ ہوگی کہ تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں تو اپنی کھیتی میں جاؤ جہاں سے چاہو خواہ مقعد کی راہ سے اُن سے صحبت کرو یا فرج کی راہ سے اس صورت میں عورت سے لواطت حلال ہوگی اور اگر جس طرح کے معنی میں ہوگا تو مقصود یہ ہوگا کہ تم اپنی کھیتی میں جس طرح چاہو جاؤ یعنی خواہ کھڑے ہو کر خواہ بیٹھ کر خواہ لیٹ کر صحبت کرو اس صورت میں صحبت کرنے کا محل صرف فرج ہی قرار پائے گی جبکہ ہم نے لفظ حرث بمعنی کھیتی میں تامل کیا تو ثابت ہوا کہ یہاں پچھلے معنی مقصود ہیں کیونکہ مقعد اولاد کے لئے کھیتی نہیں بلکہ گوہ کا مقام ہے فرج البتہ اولاد کے لئے کھیتی ہے کبھی لفظ میں اشکال استعارہ بدیع کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے اس آیت میں وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِاٰنِيَةٍ مِّنْ فِضَّةٍ وَّاَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيْرَا۠ ، قَوَارِيْرَا۠ مِنْ فِضَّةٍ یعنی اُن کے سامنے لئے پھریں گے چاندی کے برتن اور ساغر جو شیشے کے ہوں گے اور وہ شیشہ چاندی کا اس آیت میں اشکال ہے کہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشے کا ہوتا ہے ہم نے تفتیش کی تو قارورے کے واسطے دو صفتیں پائیں ایک اچھی اور وہ یہ کہ شفاف ہو دوسری بُری وہ یہ کہ میلا ہو اور چاندی میں بھی ہم نے دو صفتیں پائیں ایک اچھی وہ یہ کہ سفید ہوتی ہے دوسری بُری وہ یہ کہ میلی ہوتی ہے بعد اس کے ہم نے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ جنت کے برتنوں میں صفائی ساغر بلورین کی ہوگی۔ اور اُجلاپن چاندی کا سا

شرح ۵ نظیر اس کی احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ شوربے کے ہمراہ روٹی نہیں کھائے گا یہ کلام سرکہ اور شیرۂ انگور میں ظاہر ہے اگر سرکہ یا شیرۂ انگور سے روٹی کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ گوشت اور انڈے اور پنیر میں مشکل ہے پہلے ایتدام کے معنی سمجھیں گے یعنی وہ شے جو مستقل طور پر عادۃً نہ کھائی جائے بلکہ روٹی کے ہمراہ طبعاً کھائی جائے ایتدام کے معنی سمجھ کر پھر تامل کریں گے کہ یہ معنے گوشت اور انڈے اور پنیر میں پائے جاتے ہیں یا نہیں تو معلوم ہوا کہ نہیں پائے جاتے چنانچہ امام اعظمؒ کا یہی مذہب ہے کہ ادام کی قسم سے وہ مراد ہوگا جس میں روٹی تر کی جائے اس میں بھنا ہوا گوشت اور انڈا اور پنیر داخل نہیں مغرب میں ہے کہ ابن الانباری نے کہا ہے کہ ادام وہ چیز ہے جو روٹی کو خوش مزہ کر دے اور لذت بڑھا دے عام ہے کہ شوربے دار ہو یا غیر شوربے دار اور رنگین ہونا شوربے کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس میں روٹی ڈوب کے رنگین ہو جائے پس موافق قول ابن انباری کے اگر بھنا ہوا گوشت کھائے گا تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی ہدایہ میں ہے کہ امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جو چیز اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جاوے وہ ادام ہے اور یہ بھی ایک روایت امام

ابو یوسفؒ سے ہے کہ ادام مشتق ہے مداومت سے جو موافقت کے معنی میں ہے اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جاوے وہ روٹی کے موافق ہے جیسے گوشت اور انڈے کا خاگینہ وغیرہ امام کی یہ دلیل ہے کہ ادام وہ ہے جو بالتبع کھایا جائے نہ علیحدہ اور سرکہ وغیرہ علیحدہ نہیں کھایا جاتا بلکہ پیا جاتا ہے بخلاف بھنے ہوئے خشک گوشت کے کہ وہ علیحدہ کھایا جاتا ہے مگر جب کہ نیت ان چیزوں کی کرے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

ع ثم فوق المشکل المجمل وھو ما احتمل وجوھا فصار بحال لا یوقف علی المراد بہ الا ببیان من قبل المتکلم ع ونظیرہ فی الشرعیات قولہ تعالیٰ وحرّم الرِّبٰو فان المفھوم من الربٰو ھو الزیادۃ مطلقۃ وھی غیر مرادۃ بل المراد الزیادۃ الخالیۃ عن العوض فی بیع المقدرات المتجانسۃ واللفظ لا دلالۃ لہ علیٰ ھذا فلا ینال المراد بالتامل ع ثم فوق المجمل فی الخفاء المتشابہ مثال المتشابہ الحروف المقطعات فی اوائل السور ع وحکم المجمل ع وحکم المتشابہ اعتقاد حقیۃ المراد بہ حتّٰی یاتی البیان

ش ۱ع پھر مشکل سے بڑھ کر خفا میں مجمل ہے۔ اور مجمل وہ ہے کہ جس میں کئی وجہیں پائی جاتی ہوں اور اس کا مطلب متکلم کے بیان کے بغیر معلوم نہ ہو۔ **فاضل** حضرت مجمل بھی بلا بیان متکلم کے سمجھ میں نہیں آتا اور متشابہ بھی تو پھر کیا فرق رہا۔ **مولانا** بھائی مجمل میں متکلم کے بیان آنے کی امید ہوتی ہے متشابہ میں اس کی امید بھی نہیں ہوتی۔

ش ۲ع مثال اس کی شرعیات میں اللہ کا یہ قول ہے کہ حرام کیا ربٰو کو اس قول میں ربٰو مجمل ہے کیونکہ لغت میں ربٰو کے معنی مطلق زیادتی کے ہیں حالانکہ ہر ایک بڑھوتری حرام نہیں کیونکہ مال تجارت میں بھی زیادتی کے لئے بیع ہوتی ہے کہ ایک شخص اپنے روپے کے مال کے دو روپے لیتا ہے کیا یہ زیادتی بھی ربٰو میں داخل ہے تو اشتباہ پڑ گیا کہ اس آیت میں کس قسم کی زیادتی مراد ہے اگر کہیں کہ وہ زیادتی حرام ہے جو ایک جنس کی وزنی یا کیلی اشیاء میں ہو اور خالی ہو عوض سے تو ہم کہیں گے کہ نفس کلمہ میں اس معنی کے لینے کی کوئی دلیل نہیں کیونکہ قرآن مجید نے کہیں بھی ربٰو کی تعریف نہیں کی اور نہ اس کی اصل حقیقت بیان کی صرف تامل کرنے سے حرم الربٰو کا مطلب معلوم نہ ہوگا بلکہ متکلم کے بیان سے واضح ہوگا کہ فلاں فلاں اشیاء میں فلاں فلاں شرائط کے پائے جانے پر ربٰو حرام ہے اس لئے آنحضرت نے اس مجمل کی یوں تفسیر کی کہ سونا بدلے سونے کے اور چاندی بدلے چاندی کے اور گیہوں بدلے گیہوں کے اور جو بدلے جو کے اور کھجور بدلے کھجور کے اور نمک بدلے نمک کے دست بدست بیچنا درست ہے پس جس شخص نے زیادہ دیا یا زیادہ مانگا پس تحقیق اس نے ربٰو کا معاملہ کیا لینے والا اور دینے والا اس میں برابر ہیں جیسا کہ مسلم نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے۔

ش ۳ع پھر مجمل سے بڑھ کر خفا میں متشابہ کا درجہ ہے مثلاً قرآن کی سورتوں کے اول میں حروف مقطعات جیسے الٓمٓ یا حٰمٓ وغیرہ ہیں اسی طرح اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی وہ بڑے مرتبے والا عرش پر قائم ہوا جَآءَ رَبُّکَ وَالْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا یعنی جب کہ قیامت

کے دن تیرا پروردگار آئے گا اور فرشتوں کی صفوں کی صفیں آئیں گی ثُمَّ دَنٰی فَتَدَلّٰی فَکَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنٰی پھر نزدیک ہوا پس اُتر آیا پھر رہ گیا فرق دو کمان کی برابر یا اُس سے بھی نزدیک یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْہِمْ یعنی اللہ ہاتھ اُن کے ہاتھ پر ہے وَ یَبْقٰی وَجْہُ رَبِّکَ یعنی باقی رہے گا منہ تیرے رب کا وَیَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ یعنی جس دن پنڈلی کھولی جائے۔

شرح ۴ اعتقاد حقیقۃ المراد بہ حتی یاتی البیان یعنی مجمل کا حکم یہ ہے کہ جو کچھ لفظ سے اللہ کی مراد ہے اُس کی حقیقت کا اعتقاد رکھے یہاں تک کہ شارع کی طرف سے اُس کے معنی بتائے جائیں اور اُس میں اتنا توقف کرے کہ شارع کے بیان سے اُس کی مراد ظاہر ہو جائے اور شارع کا یہ بیان دو حال سے خالی نہیں ہوتا۔ (۱) مجمل کو کھولنے کے لئے کافی و شافی ہوتا ہے جیسے اللہ فرماتا ہے اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ یعنی صلوٰۃ برپا رکھو لغت میں صلوٰۃ دعا کو کہتے ہیں تو اس حکم سے یہ نہ معلوم ہوا کہ یہاں کس قسم کی دعا مراد ہے اس لئے امت نے استفسار کیا تو نبی علیہ السلام نے اُس کو اپنے افعال کے ذریعہ سے اوّل سے آخر تک بیان کر دیا اور یہ بیان ایسا شافی تھا کہ بعد اُس کے نماز کے سمجھنے میں کوئی تردد باقی نہ رہا تمام حال روشن ہو گیا (۲) بیان شافی نہ ہو مثلاً اللہ نے جو فرمایا ہے کہ ربٰو کو حرام کیا تو نبی علیہ السلام نے جو اس مجمل کی تفسیر کی ہے اُس سے یہ نہ کھلا کہ ربٰو کی علت اصلی کیا ہے اسی لئے ربٰو کی شرح کرنے میں فقہا کو سخت مشکلات پیش آئی ہیں اور یہ معاملہ ایسا پیچیدہ ہو گیا ہے کہ عام عقول تو کیا خاص عقلیں بھی اس کے سمجھنے میں قاصر رہیں صحیح حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت عمرؓ کو ربٰو کے معنی سمجھنے میں تردد تھا جب جلیل القدر صحابی کی یہ کیفیت تو پھر فقہا یا مجتہدین کا کیا حال ہوگا۔ وہ حدیث یہ ہے خرج النبی عنا ولم یبین لنا ابواب الربٰو رواہ ابن ماجہ یعنی انتقال فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ہمارے لئے اقسام ربٰو کو بیان نہیں فرمایا حضرت عمرؓ کا یہ کہنا یہ معنی رکھتا ہے کہ بیان شافی نہیں فرمایا جو اُس کے تمام افراد اور جزئیات کو شامل ہوتا ایک حدیث میں حضرت عمرؓ سے یہ الفاظ مروی ہیں ان اٰخر ما نزلت اٰیۃ الربٰوا و ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبض ولم یفسرھا لنا یعنی آخر چیز کہ اُتری آیت ربٰو کی ہے اور تحقیق پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے اور اُس کی کچھ تفسیر نہیں کی شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لمعات شرح مشکوٰۃ میں حدیث مذکور کی شرح میں کہا ہے کہ حضرت رسالت مآبؐ نے کوئی ضابطہ کلیہ ایسا بیان نہیں فرمایا کہ سوائے اشیاء منصوصہ کے اور اشیاء کی نسبت بھی اس ضابطے کے بموجب حکم دیا جائے اس لئے فقہا کو ایسی تعلیل اور استنباط کی ضرورت ہوئی جس کی وجہ سے اشیائے منصوصہ یعنی سونا چاندی گیہوں جو کھجور اور نمک کے سوا اور اشیاء کی نسبت بھی حکم دیا جاتا ہے پس امام ابوحنیفہؒ نے ربٰو کی علت و شرط دو امر قرار دیئے ایک یہ کہ دونوں چیزیں قدری ہوں یعنی پیمانے میں ناپ کر یا تول کر بک سکتی ہوں دوسرے یہ کہ دونوں کی جنس ایک ہووے اور امام شافعیؒ نے ربٰو کی علت جنس ایک ہونے کے علاوہ کھانے کے قابل ہونے اور قیمت کو بھی قرار دیا اور امام مالکؒ کے نزدیک علت ربٰو علاوہ اتحاد جنس کے یہ ہے کہ کھانے کی قسم سے ہووے یا اُس قسم سے ہووے جس سے کھانے کی اصلاح کی جاتی ہے جیسے نمک یا قابل رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے کے ہووے۔

شرح ۵ اور متشابہ کا بھی حکم یہ ہے کہ اُس شے کے حق ہونے کا عقیدہ رکھے اور منتظر رہے کہ جو شارع علیہ السلام کی طرف سے اس کے معنے بتلائے جائیں گے یا بتلائے گئے ہیں وہی حق ہیں گو فی الحال ہم کو اُس کا علم نہیں مگر روز قیامت کو تمام متشابہات ہم پر منکشف ہو جائیں گے اور جناب سرور کائنات کو تمام متشابہات کا علم تھا اگر ایسا نہ ہوتا۔ تو خدائے تعالیٰ کا اُن سے خطاب کرنا ایسے الفاظ کے ساتھ بیفائدہ ہوتا پس اعتقاد کرے کہ جو اُن سے مراد ہے وہ حق ہے اور درپے دریافت کیفیت اُن کی کے نہ ہووے۔

ع۱ **فصل** فیما یترک به حقائق الالفاظ ع۲ ومایترک به حقیقة اللفظ خمسة انواع ع۳ احدها دلالة العرف وذلک لان ثبوت الاحکام بالالفاظ انما کان لدلالة اللفظ علی المعنی المراد للمتکلم فاذا کان المعنی متعارفا بین الناس کان ذلک المعنی المتعارف دلیلا علی انه هو المراد به ظاهرا فیترتب علیه الحکم ع۴ مثاله لو حلف لایشتری راسا فهو علی ماتعارفه الناس فلایحنث براس العصفور والحمام ع۵ وکذلک لو حلف لایاکل بیضا کان ذلک علی المتعارف فلایحنث بتناول بیض العصفور والحمامة ع۶ وبهذا ظهران یترک الحقیقة لایوجب المصیر الی المجاز بل جاز ان تثبت به الحقیقة القاصرة ومثاله تقیید العام بالبعض ع۷ وکذلک لو نذر حجا او مشیا الی بیت الله تعالیٰ اوان یضرب بثوبه حطیم الکعبة یلزمه الحج بافعال معلومة لوجود العرف ع۸ والثانی قد تترک الحقیقة بدلالة فی نفس الکلام ع۹ مثاله اذا قال کل مملوک لی فهو حر لم یعتق مکاتبوه ولامن اعتق بعضه الا اذا نوی دخولهم لان لفظ المملوک مطلق یتناول المملوک من کل وجه والمکاتب لیس بمملوک من کل وجه ولهذا لم یجز تصرفه فیه ولایحل له وطئ المکاتبة ولو تزوج المکاتب بنت مولاه ثم مات المولی وورثته البنت لم یفسد النکاح واذا لم یکن مملوکا من کل وجه لایدخل تحت لفظ المملوک المطلق۔

ش ع۱ فصل اُن مواقع کے بیان میں ...... جہاں الفاظ کے حقیقی معنی چھوڑ دیئے جاتے ہیں۔م۔ مگر یہ ضروری نہیں کہ جہاں حقیقۃ ترک کی گئی ہو وہاں معنی مجازی ضرور ہوں کیونکہ قاصرہ ہوسکتی ہے جیسا کہ آگے آتا ہے۔
ش ع۲ اور ایسے پانچ موقع ہیں جہاں الفاظ کے حقیقی معنی چھوڑ دیئے جاتے ہیں تفصیل اس کی یہ ہے۔
ش ع۳ اوّل یہ کہ دلالت عرف یعنی عرف عام سے معلوم ہوتا ہو کہ اس لفظ کے حقیقی معنی مستعمل نہیں تو مجازی معنی اختیار کئے جاتے ہیں کیونکہ کلام کی غرض سمجھانا ہے کیونکہ الفاظ سے احکام اسی طرح ثابت ہوتے ہیں کہ لفظ وہی معنی بتلاتا ہے جو متکلم کی مُراد ہے پس جب کہ لوگوں کے محاورات میں غیر لغوی معنی داخل ہوجائیں گے تو اس عادت استعمال کی وجہ سے معنی حقیقی پر معنی مجازی کو ترجیح ہوگی بشرطیکہ حقیقت مستعمل نہ ہو کیونکہ یہ معنی متعارف دلیل ہیں اس امر کی کہ بظاہر یہی معنے مراد ہیں انہیں پر حکم مترتب ہوجائے گا جیسے لفظ صلوٰۃ لغت میں دعا کے معنے میں ہے مگر اہل شرع کی عادت کے مطابق ایک خاص عبادت کے لئے استعمال میں آتا ہے لغوی معنی چھوٹ گئے ہیں پس اگر کوئی صلوٰۃ کی نذر مانے تو اس پر نماز

پڑھنا واجب ہوگی نہ دعا کرنا کیونکہ دوسرے معنے عادۃً متروک ہو چکے ہیں تو وہ مراد نہیں ہو سکتے مصنف یوں مثالیں دیتے ہیں۔
ش۴ے کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سری نہیں خریدیگا تو وہ موافق عرف عام کے اُس سری سے گائے اور بکری کی سری مراد ہوگی اگر قسم کھانیوالے نے چڑیا یا کبوتر کی سری کو کھالیا تو اُس سے قسم نہ ٹوٹے گی چونکہ عرف عام میں رأس اور سری اسی کو کہا جاتا ہے کہ جس کی بازاروں میں خرید و فروخت ہو جس کو گھروں میں پکایا جاتا ہے گو رأس اور سری لغۃ میں چڑیا اور کبوتر کے سر کو بھی کہتے ہیں مگر یہاں لغوی معنی عرف کے خلاف ہونے کی وجہ سے متروک ہیں۔
ش۵ے اور اگر یہ قسم کھائی کہ انڈے نہیں کھائے گا تو اس سے حسب عرف عام مرغی یا بطخ کے انڈے مراد ہوں گے اگر قسم کھانے والے نے چڑیا کے یا کبوتر کے انڈوں کو کھایا تو قسم نہ ٹوٹے گی۔
ش۶ے اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ معنی حقیقی چھوڑ کر صرف مجاز ہی مراد نہیں لیتے بلکہ بعض وقت حقیقت قاصرہ مراد لے لیتے ہیں حقیقت قاصرہ اُسے کہتے ہیں کہ حقیقت کے بعض افراد کو لیں کل کو نہ لیں مثلاً رأس سے صرف بکری یا گائے کی سری مراد لینا حقیقت قاصرہ ہے عام کو چھوڑ کر اس کے بعض افراد کو مراد لینا بھی حقیقت قاصرہ ہے۔
ش۷ے اگر کسی شخص نے حج بیت اللہ ادا کرنے کی نذر مانی یا بیت اللہ تک پیدل چلنا نذر مانا یا حطیم کعبہ سے اپنے کپڑوں کا لگانا داخل نذر کر لیا تو ان سب صورتوں میں بوجہ دلالت عرف کے حج بیت اللہ لازم ہو جائے گا اور یہی حال تمام اُن الفاظ کا ہے جو اپنے معانی لغوی سے معانی عرفی یا شرعی کی طرف منقول ہو گئے ہیں۔ حالانکہ بلحاظ لغوی معنی ان الفاظ سے حج بیت اللہ مفہوم نہیں ہوتا لیکن عرف عام میں جب کوئی شخص اس قسم کے الفاظ کہتا ہے تو اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص اپنے اوپر حج بیت اللہ فرض کر رہا ہے۔ اس لئے حج بیت اللہ ضروری ہوگا صرف کپڑے بیت اللہ بھیج کر انکا مس کرا دینا یا خود صرف پیدل وہاں چلے جانا اور ارکان حج ادا نہ کرنا کافی نہیں لہذا معلوم ہوا کہ یہاں حقیقۃ قاصرہ ہے مجاز نہیں۔
ش۸ے یعنی دوسرا موقع حقیقی معنے کے متروک ہونیکا یہ ہے کہ خود کلام ہی کے بعض الفاظ سے بعض افراد خارج ہوتے ہیں۔ چنانچہ لفظ مشکک بولیں یعنی ایسا لفظ بولیں جس کو بہت سی چیزوں پر صادق آنے کی صلاحیت ہوتی ہے اور کسی چیز میں وہ معنی کمی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور کسی چیز میں بیشی کے ساتھ اور کسی چیز میں اُن معنی کا پایا جانا اولویت رکھتا ہے اور کسی میں اولویت نہیں رکھتا جیسے لفظ سفید کہ اس کے معنی برف میں زیادتی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور ہاتھی دانت میں کمی کے ساتھ اور لفظ وجود کہ اس کے معنے باری تعالیٰ میں اولویت کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور دوسری اشیاء میں غیر اولویت کے ساتھ پس ایسا لفظ اگر ایسی چیز کے لئے استعمال پایا ہے جس کے معنے میں قوت ہے تو وہ چیز چھوڑ دی جاتی ہے جس کے معنے میں ضعف ہے گویا اپنے ضعف و نقصان کی وجہ سے اُس کی فرد نہ رہی۔
ش۹ے کسی شخص نے کہا کہ ہر ایک میرا مملوک آزاد ہے اس کلام میں چونکہ لفظ مملوک مشکک ہے اس لئے جو بالکل پورے غلام ہیں وہ آزاد ہو جائیں گے مگر مکاتب اور وہ غلام جس کا بعض حصہ آزاد ہو چکا ہے وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ وہ اس نفس کلام کے تحت میں داخل نہیں مکاتب کا من کل الوجوہ مملوک نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ مکاتب کو نہ مالک بیچ سکتا ہے نہ ہبہ کر سکتا ہے اور نہ کنیز مکاتبہ سے صحبت کر سکتا ہے اور جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا تو وہ بھی من کل الوجوہ مملوک نہیں رہا اگر مکاتب نے اپنے مالک کی بیٹی سے نکاح کر لیا پھر مالک مر گیا مالک کی بیٹی منجملہ اور ورثاء کے اس مکاتب کی بھی مالک ہو گئی تو نکاح فاسد نہ ہوگا کیونکہ جب مکاتب من کل الوجوہ مملوک نہیں ہے تو مملوک مطلق کے ماتحت داخل نہیں ہے اور نکاح اُس وقت فاسد ہوتا ہے کہ وہ بالکل مملوک ہو کیونکہ احد الزوجین میں سے ایک کا دوسرے پر مالک ہونا نکاح کو فاسد کرتا ہے۔ فاضل حضرت ثم مات المولی وورثتہ البنت۔ مصنفؒ کی عبارۃ سے

معلوم ہوتا ہے کہ بیٹی باپ کے مرنے کے بعد مکاتب کی مالک ہو جائے گی اور مکاتب میں وراثت جاری ہوگی حالانکہ مکاتب میں میراث جاری نہیں ہوتی۔ **مولانا بھائی** وورا ثة البنت کا مطلب یہ نہیں کہ مکاتب میں میراث جاری ہوگی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مکاتب جو بدل کتابت ادا کرے گا اس بدل کتابت میں یہ لڑکی بھی وارث ہوگی تو مراد یہاں بدل کتابت ہے۔ مکاتب کی طرف جو ضمیر راجع ہے اس میں بولا مکاتب مراد بدل کتابت مجاز ہے **ناصر** اذا لو یکن مملوکا من کل وجہ لا یدخل تحت لفظ المملوک المطلق میں مصنفؒ کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ مکاتب اور من اعتق عنہ البعض چونکہ مملوک کا فرد کامل نہیں اس لئے کل مملوک لی فہو حر میں داخل نہ ہوں گے تو مطلب مصنفؒ کا یہ ہوا کہ اصولیین اور فقہاء کا جو قاعدہ ہے کہ المطلق یراد بہ فرد الکامل پر عمل کرتے ہوئے مطلق فرد کو فردِ کامل مراد لیا گیا۔ لیکن حضرت اصولیین وفقہاء کا دوسرا قاعدہ یہ بھی تو ہے المطلق یجری علی اطلاقہ کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے تو اگر مطلق کو یہاں اپنے اطلاق پر رکھا جائے تو کل مملوک خواہ وہ مکاتب ہو یا من اعتق عنہ البعض سب کل مملوک لی فھو حر میں داخل ہو کر آزاد ہو جانا چاہئیں حالانکہ علماء یہ نہیں کہتے۔ **مولانا** یہ دونوں المطلق یراد بہ فرد الکامل اور المطلق یجری علی اطلاقہ صحیح ہیں اور دونوں میں کوئی تضاد و تعارض نہیں بلکہ المطلق یراد بہ فرد الکامل پر جہاں عمل ہے وہاں اطلاق ذاتی مراد ہوتا ہے جیسا کہ یہاں ہے اور جہاں المطلق یجری علی اطلاقہ کہتے ہیں وہاں اطلاقِ صفات مراد ہوتا ہے کہ مطلق اپنی صفات کے لحاظ سے اطلاق پر جاری رہتا ہے لہٰذا دونوں قاعدوں میں کوئی تعارض و تضاد نہیں۔

ع وھذا بخلاف المدبر وام ولد فان الملك فیھما کامل ولھذا احل وطی المدبرۃ وام ولد وانما النقصان فی الرق من حیث انہ یزول بالموت لامحالۃ وعلی ھذا قلنا لو اعتق المکاتب عن کفارۃ یمینہ او ظھارہ جاز ولا یجوز فیھما اعتاق المدبر وام الولد لان الواجب ھو التحریر وھو اثبات الحریۃ بازالۃ الرق فاذا کان الرق فی المکاتب کاملا کان تحریرہ تحریرا من جمیع الوجوہ وفی المدبر وام الولد لما کان الرق ناقصا لا یکون التحریر تحریرا من کل الوجوہ **ع** والثالث قد یترك الحقیقۃ بدلالۃ سیاق الکلام قال فی السیر الکبیر اذا قال المسلم للحربی انزل فنزل کان امنا ولو قال انزل ان کنت رجلا فنزل لا یکون امنا

تش ع البتہ مدبر اور ام ولد مملوک کے ماتحت داخل ہیں اسی واسطے کنیز مدبرہ اور ام ولد کے ہمراہ ہم بستر ہونا مالک کو درست ہے اُن کی ملکیت میں فرق نہیں مگر غلامی میں نقصان ہے کہ انجام کار ان دونوں کی غلامی زائل ہو جاتی ہے۔ اور چونکہ مکاتب میں غلامی موجود ہے اگر کسی شخص نے قسم کے کفارے میں یا ظہار کے کفارے میں غلام مکاتب کو آزاد کر دیا تو کفارہ ادا ہو جائے گا ام ولد اور مدبر کا ان کفاروں میں آزاد کرنا درست نہیں ہو گا کیونکہ کفاروں میں غلامی کو دور کر

کے آزادی کو ثابت کر دینا واجب ہے مکاتب میں غلامی کامل ہے اُس کو آزاد کر دینا من جمیع الوجوہ آزاد کر دینا ہے۔ برعکس اس کے ام ولد اور مدبر میں غلامی ناقص ہے وہاں من کل الوجوہ آزاد کرنا نہیں پایا جاتا۔ **مولانا وانما النقصان فی الملک الخ** سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ کل مملوک لی فھو حر میں مکاتب داخل نہیں چونکہ وہ مملوک کا فردِ کامل نہیں اور مدبر اور ام ولد میں ملک کامل ہے اس لئے وہ کل مملوک میں داخل ہیں تو چاہئے کہ جس شخص کے ذمہ کفارۂ یمین و کفارۂ ظہار ہو ان میں مکاتب کا آزاد کرنا صحیح نہ ہو اور مدبر و اُم ولد سے کفارۂ یمین و کفارۂ ظہار ادا ہو جائے چونکہ مکاتب میں تو ملک کامل نہیں اور مدبر و ام ولد میں ملک کامل ہے لہٰذا جن میں ملک کامل ہے وہ عتق کا فرد کامل ہونگے اور کفاروں میں جہاں عتق مطلوب ہے وہاں فردِ کامل یعنی حر مدبر اور ام ولد کام آنے چاہئیں اور مکاتب سے کفارے ادا نہ ہونے چاہئیں حالانکہ معاملہ بالعکس ہے کہ مکاتب کا کفارۂ یمین و کفارۂ ظہار میں ادا کرنا درست اور مدبر و ام ولد کا غیر درست ان سے ہر دو کفارے ادا ہی نہیں ہوتے مصنفؒ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ کفارۂ یمین و کفارۂ ظہار میں تحریر رقبہ کا حکم ہے اور تحریر کے معنی ہیں ازالۂ رقیت کہ غلامی کو دفع کیا جائے تو دیکھنا یہ ہے کہ غلامی اور رقیت کس میں کامل ہے جس میں رق کامل ہوگا اس کی تحریر اور ازالۂ رقیت بھی کامل ہوگی تو ہم نے دیکھا کہ مدبر اور ام ولد بیشک غلام ہیں لیکن ان کی غلامی ناقص ہے چونکہ مولیٰ کے مرنے کے بعد یہ دونوں فوراً آزاد ہو جاتے ہیں اور مرنا ایک امر یقینی و لابدی ہے بخلاف مکاتب کے کہ اس کی رقیت و غلامی کامل ہے چونکہ مکاتب جبتک بدلِ کتابت ادا نہ کرے اُس وقت تک اُس کا غلام رہنا یقینی ہے اور بدلِ کتابت کا ادا کرنا موتِ مولیٰ کی طرح قطعی و یقینی نہیں ہو سکتا ہے کہ مکاتب بدلِ کتابت پر قادر ہی نہ ہو۔ اس لئے مکاتب کا کفارۂ یمین و کفارۂ ظہار میں ادا کرنا صحیح مدبر و ام ولد کا غیر صحیح بخلاف کل مملوک کے کہ ملک مکاتب میں کامل نہیں رہی جب چاہے مکاتب بدلِ کتابت ادا کر کے آزاد ہو سکتا ہے بخلاف مدبر و ام ولد کے کہ یہ اپنے اختیار سے آزاد نہیں ہو سکتے۔ مطلب یہ کہ دو چیزیں ہیں ایک ملک دوسرے رقیت و غلامی مدبر و ام ولد میں ملک کامل ہے مکاتب میں ناقص رقیتؔ مکاتب میں کامل ہے مدبر و ام ولد میں ناقص لہٰذا ہر ایک کا ہر جگہ فردِ کامل مراد ہوگا کل مملوک لی فھو حر میں چونکہ مدبر و ام ولد میں ملک کامل ہے لہٰذا کل مملوک لی فھو حر میں مراد ہو کر آزاد ہو جائیں گے اور تحریر رقبہ میں چونکہ تحریر ازالۂ رقیت کا نام ہے جیسا کہ پہلے ہم کہہ چکے اور رقیت مدبر و ام ولد میں ناقص ہے لہٰذا خارج رہیں گے اور کفارۂ ظہار و یمین ان سے ادا نہ ہو سکیں گے اور مکاتب میں چونکہ رقیت کامل ہے اس لئے وہ تحریر رقبہ میں داخل ہو کر کفارۂ ظہار و یمین میں کام آسکے گا اور کل مملوک لی فھو حر میں ملک ناقص ہونے کے باعث آزاد نہ ہو سکے گا۔ لہٰذا اس مبسوط و طویل تقریر کے بعد آپ حضرات کی سمجھ میں فرق آگیا ہوگا۔

تشریح تیسرا موقع حقیقی معنی متروک ہو جانے کا سیاق کلام ہے یعنی طرزِ کلام سے معلوم ہو جائے کہ حقیقی معنی مراد نہیں سیرِ کبیر میں کہا ہے کہ جب مسلمان نے حربی سے کہا کہ اُتر اور وہ قلعہ یا محفوظ جگہ سے اُترا تو اُس کو امن حاصل ہو جائے گی اور اگر یوں کہا کہ اُترا اگر تو مرد ہے اس پر وہ اترا تو اُس کو امن نہیں ملے گی کیونکہ اگر تو مرد ہے کا یہ قرینہ یہاں ایسا موجود ہے کہ حقیقی معنی ترک کئے بغیر چارہ نہیں کیونکہ اس طرح کی بات ایسے محل پر کہی جاتی ہے جہاں مخاطب کی عاجزی اُس کام کے کرنے سے جتنا نا مقصود ہوتی ہے پس مقصود اس کلام سے مجازاً توبیخ ہوگی اور معنی یوں کئے جائیں گے کہ تجھ میں اترنے کی قدرت نہیں۔

ع ولو قال الحربی الامان الامان فقال المسلم الامان الامان كان ۱ امنا ولو قال الامان ستعلم ما تلقى غدا ولا تعجل حتى ترى فنزل لا يكون امنا ع ولو قال اشترلی جارية لتخدمنی فاشترى العمياء او الشلاء لا يجوز ۳ ع ولو قال اشترلی جارية حتى اطأها فاشترا اخته من الرضاع لا يكون عن الموكل ۴ ع وعلى هذا قلنا فی قوله عليه السلام اذا وقع الذباب فی طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان فی احدى جناحيه داء وفی الاخرى دواء وانه ليقدم الداء على الدواء دل سياق الكلام على ان المقل لدفع الاذى عنا لا لامر تعبدی حقا للشرع فلا يكون للايجاب ۵ ع وقوله تعالى اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ۔ عقيب قوله تعالى وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِی الصَّدَقَاتِ يدل على ان ذكر الاصناف لقطع طمعهم من الصدقات لبيان المصارف لها فلا يتوقف الخروج عن العهدة على الاداء الى الكل۔

ش ۱ ع اگر حربی نے پکارا کہ مجھے امن دو مسلمان نے جواب دیا میں نے تجھے امن دی تو وہ حربی مامون ہوگا اور اگر مسلمان نے اس کے جواب میں کہا کہ امان ہے جان لے گا جو کل تجھے پیش آئے گا اور جلدی نہ کر دیکھ تو سہی اس پر وہ حربی قلعہ سے اترا تو مامون نہ ہوگا۔ غرضکہ ان دونوں موقعوں پر انزل کے معنی حقیقی مراد نہیں بلکہ توبیخ و زجر مقصود ہے۔

ش ۲ ع اور اگر وکیل سے کہا کہ میرے واسطے کنیز خرید کر دے تاکہ میری خدمت کرے وکیل نے اندھی یا لنجی کنیز خرید دی تو جائز نہ ہوگا چونکہ جاریہ مطلق تھی لیکن جب اس نے لتخدمنی کی قید لگا دی تو اندھی، اپاہج اس سے خارج ہو گئی چونکہ اندھی، اپاہج خود اپنی خدمت کی محتاج ہیں۔

ش ۳ ع اور اگر وکیل سے کہا کہ میرے واسطے کنیز خرید دے تاکہ اس سے ہم بستر ہوں وکیل نے اس شخص کی رضاعی بہن خرید دی تو درست نہ ہوگا۔ یہاں بھی جاریۃ اگرچہ مطلق تھی لیکن حتی اطأہا کے قرینہ سے مطلق جاریہ خارج ہو گئی اب بہن رضاعی سے چونکہ جماع نہیں کر سکتا لہذا وہ شرا مؤکل کے لئے نہ ہوگی۔

ش ۴ ع یہی وجہ ہے کہ علماء حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ جو رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ جب مکھی تمہارے کھانے میں گرے تو اس کو کھانے میں ڈبو دو پھر نکال دو کیونکہ اس کے ایک بازو میں بیماری اور دوسرے بازو میں دوا ہوتی ہے اور مکھی بیماری والے بازو کو دوا والے بازو پر مقدم کرتی ہے (انتہی) اس حدیث میں حکم مکھی کے کھانے میں ڈبونے کا خود ہمارے ہی فائدے کی غرض سے ہے اور وہ یہ کہ بیماری ہم سے دور ہو اور یہ انکی شفقت و مہربانی ہے کچھ تعبد کی غرض سے نہیں ہے جو شارع کا حق ہے پس امر اس جگہ اپنے اصلی معنی ایجاب میں نہ رہا اور شارع کے عمل کے واجب کر دینے کو تعبد کہتے ہیں

ش ۵ ع اور قرآن میں جو آیا ہے کہ جن کو صدقہ دیا جائے وہ فقیر و مسکین ہیں اور جو صدقے کے دفتر میں کام کریں (یعنی لوگوں سے

تحصیل کرکرکے صدقے لائیں) اور جن کے قلوب کی تالیف منظور ہے (جیسے معاویہ بن ابی سفیانؓ وغیرہ اکتیس ۳۱ معززین عرب) اور مکاتبین (یعنی ایسے لونڈی غلام جن کے مالکوں نے ایک مقدار معین مال پر اُن کو آزاد کیا ہو) اور قرض دار (جو کہ فاضل اپنے قرض سے نصاب کے مالک نہ ہوں) اور غازی جو اللہ کی راہ میں لڑتا ہے (اور گھوڑا اور ہتھیار نہیں رکھتا) اور مہمان و مسافر (جو مال اپنے پاس نہیں رکھتا جو مکان میں مال دار ہو) اس سے علماء حنفیہ نے یہ حکم نکالا ہے کہ ان آٹھوں اقسام میں سے کہ جن کو زکوٰۃ کے دینے کے لئے فرمایا گیا ہے اختیار ہے کہ خواہ سب کو دیں یا بعض کو دیں کیونکہ اس آیت سے پہلے اللہ نے فرمایا ہے کہ بعض منافق تم پر صدقات میں طعن کرتے ہیں کہ فلاں کو دیا اور فلاں کو نہیں دیا لہذا معلوم ہوا کہ مصارف صدقات کے بتلانے سے غرض اُنکی طمع اور لالچ کو قطع کر دینا ہے کہ بجز اُن آٹھوں مصارف کے اور کسی کو زکوٰۃ نہیں ملے گی اور اس سے کچھ یہ غرض نہیں ہے کہ مال زکوٰۃ جب تک ان تمام مصارف میں خرچ نہ کرے گا زکوٰۃ سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ صدقے کو جو ان آٹھوں اقسام کی طرف مضاف کیا ہے اور واؤ جمع کے ساتھ عطف فرمایا ہے اور لام لائے ہیں جو استحقاق کے لئے ہے یہ اس بات کو چاہتا ہے کہ ہر صدقہ ان تمام مصارف میں خرچ کیا جائے حنفیہ کہتے ہیں کہ اگرچہ آیت کی حقیقت یہی ہے مگر یہاں سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے اس حقیقت کو چھوڑنا پڑا ہے کیونکہ سیاق کلام اس لئے ہے کہ منافقوں کی طعنہ زنی کا جواب ہو جائے کہ ان مصارف میں سے جن کو زکوٰۃ کا پانچواں حصہ دینے کے لئے فرمایا گیا ہے ان میں موافق ضرورت و مصلحت کے جسے چاہیں دیں گے جسے چاہے نہ دیں گے البتہ ان کے علاوہ کسی دوسرے کو نہیں دیا جائے گا اور یہ جو امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ لام جو فقراء پر آیا ہے وہ ملک کے فائدے کے لئے ہے اور مقصود اس سے کل قسم کے لوگوں کو صدقات کا مالک کرنا ہے اور مالک نصاب پر واجب ہوگا کہ اپنے مال کی زکوٰۃ ان سب مصارف میں صرف کرے اور ہر مصرف میں تین ۳ شخصوں کو دیوے کیونکہ فقراء وغیرہ الفاظ جمع ہیں اور جمع کا اطلاق تین سے کم پر درست نہیں جواب اس کا یہ ہے کہ لام کو ملک کے معنے میں لینے میں خرابی ہے تملیک اور عموم میں منافات ہے کیونکہ ہر فقیر یا ہر مسکین یا ہر عامل صدقہ کو ہر مال صدقہ کا مالک کر دینا ایک غیر معقول بات ہے پس لام کو یہاں صدقے کے مصرف کے بیان کے لئے سمجھنا چاہئے کیونکہ اس صورت میں معنی اچھی طرح بن جائیں گے کیونکہ ہر مسکین یا فقیر زکوٰۃ کا مصرف بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہاں دو باتیں بدلنے کے قابل ہیں ایک صیغہ جمع دوسرے لام الفاظ جمع کو عموم کے معنے سے اس لئے نہ پھیرا کہ اُن کو پھیرنے سے غیر معین کی تملیک لازم آتی ہے کیونکہ اُن کے پھیرنے کی دو صورتیں ہیں ایک عموم کے معنی سے پھیر کر جنس کے معنے میں کر دیا جائے تو اس وقت میں یہ مطلب ہوگا کہ جنس صدقہ جنس فقیر کا مملوک ہے دوسرے اُس سے معنے غیر معین مراد لئے جائیں جیسے نکرے کا حال ہے اور دونوں صورتوں میں تعین ندارد ہے اور غیر معین کی تملیک لازم آتی ہے جو شرع میں ناجائز ہے پس ضرور ہوا کہ لام کو اپنے معنے اصلی ملک سے بدل کر مصرف کے معنی میں کر دیا جائے اور حق یہ ہے کہ حقیقی معنی لام کے ملک بھی نہیں بلکہ وہ در اصل تخصیص کے لئے موضوع ہے جو کبھی ملک سے ہوتی ہے کبھی استحقاق سے کبھی نسبت سے کبھی تملیک سے پس شافعیؒ کا خاص ملک کے معنی میں اُس کو لینا بدون دلیل کے ظاہر کے خلاف ہے۔

ع والرابع قد تترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم ع مثاله قوله تعالى فمن شاء

فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ وذٰلك لان الله تعالى حكيم والكفر قبيح والحكيم لا يامر به فيترك دلالة اللفظ على الامر بحكمة الآمر ع وعلى هذا قلنا اذا وكل بشراء اللحم فان كان مسافرا نزل على الطريق فهو على المطبوخ او على المشوى وان كان صاحب منزل فهو على النى ع ومن هذا النوع يمين الفور مثاله اذا قال تعال تغد معى فقال والله لا اتغدى ينصرف ذٰلك الى الغداء المدعو اليه حتى لو تغدى بعد ذلك فى منزله معه او مع غيره فى ذٰلك اليوم لا يحنث

ع وكذا اذا قامت المرأة تريد الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت كذا كان الحكم مقصورا على الحال حتى لو خرجت بعد ذلك لا يحنث ع والخامس قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بان كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ ع ومثاله انعقاد نكاح الحرة بلفظ البيع والهبة والتمليك والصدقة ع وقوله لعبده وهو معروف النسب من غيره هذا ابنى وكذا اذا قال لعبده وهو اكبر سنا من المولى هذا ابنى كان مجازا عن العتق عند ابى حنيفة خلافا لهما بناءً على ما ذكرنا ان المجاز خلف عن الحقيقة فى حق اللفظ عنده وفى حق الحكم عندهما ع

فصل فى متعلقات النصوص

ع نعنى بها عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ۔

شرع اور چوتھا موقع حقیقی معنی متروک ہونے کا یہ ہے کہ خود متکلم کے قصد اور ارادے پر لحاظ کر کے معنی حقیقی ترک کر دیئے جاتے ہیں اگرچہ وہ ایسا لفظ بولے جس کے حقیقی معنی عام ہوں مگر اسکی منشاء کے مطابق اُس کے خاص معنی لگائے جاتے ہیں
شرع یعنی جو کوئی چاہے ایمان لائے اور جو کوئی چاہے کفر کرے یہاں حقیقی معنی مراد نہیں کیونکہ خدائے تعالیٰ حکیم ہے اور کفر قبیح ہے پس حکیم قبیح چیز کے کرنے کا حکم نہیں دیتا۔ قرآن شریف میں ہے وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ. اور کفر سے زائد فحش اور منکر کیا ہوگا لہٰذا معلوم ہوا کہ یہاں امر اپنے معنی حقیقی وجوب میں مستعمل نہیں
شرع یہی وجہ ہے کہ علمائے حنفیہ نے حکم دیا ہے کہ اگر کسی شخص کو گوشت خریدنے پر وکیل بنایا اگر مؤکل مسافر ہے راستے پر ٹھہرا ہوا ہے تو پکا ہوا یا بھنا ہوا گوشت وکیل کو خریدنا ہوگا اور اگر مؤکل باشندہ ہے تو گوشت خام وکیل خرید کرے گا۔ چونکہ حالت سفر میں اس کی حالت بتلا رہی ہے پکا پکایا سالن کھانے کے لئے منگا رہا ہے دوسری صورت میں حالتِ قیام دال ہے کہ کچا گوشت مطلوب ہے حسب منشاء دل کھول کر کھایا جائے ۔

شرح اسی قسم میں یمین فور داخل ہے مثلاً کسی شخص نے دوسرے سے کہا آ میرے ہمراہ صبح کا کھانا کھا اس نے جواب میں کہا قسم اللہ کی میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا یہ قسم اُسی صبح کے کھانے پر محمول ہوگی جس کی طرف بلایا گیا ہے یہاں تک کہ اس کے بعد اگر اپنے گھر میں کھایا اُسی دن یا دوسرے شخص کے ہمراہ کھایا تو قسم نہ ٹوٹے گی۔ یمین فور کے معنی ہیں جو وقتی طور سے کسی خاص سبب کے ماتحت کھائی جائے جس میں نیت میں استمرار و پختگی نہیں ہوتی اور یہ چیز قرائن سے معلوم ہو جاتی ہے جیسا کہ ان دو مثالوں میں معلوم ہوتا ہے۔

شرح اگر کوئی عورت باہر نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہوئی۔ خاوند نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تجھ پر طلاق ہے۔ تو یہ شرط اُسی وقت کے باہر نکلنے پر محمول ہوگی اگر وہ اُس وقت نہ نکلی اُس کے بعد نکلی تو شرط واقع نہ ہوگی اگرچہ معنی حقیقی شوہر کے کلام کے یہی ہیں کہ جب تو مکان سے قدم باہر رکھے گی تو تجھ کو طلاق ہے مگر چونکہ یہ بات اُس کے منہ سے غصے کی حالت میں نکلی تھی اس لئے معلوم ہوا کہ وہ عورت کے اُسی وقت کے نکلنے پر خفا ہو گیا تھا اس لئے طلاق کا تعلق اُسی وقت کے نکلنے کے ساتھ ہے پس اس قرینے کی وجہ سے کلام کو مجازاً خاص اُسی وقت کے نکلنے پر حمل کیا۔

شرح پانچواں موقع حقیقی معنی کے متروک ہونے کا محل کلام کا دلالت کرنا ہے کہ خود محل ایسا ہو کہ وہاں حقیقی معنی مراد نہ لے سکیں اس لئے حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی اختیار کئے جائیں گے۔

شرح جیسے آزاد عورت نے مرد سے کہا وھبت نفسی لک میں نے اپنا نفس تیرے واسطے ہبہ کر دیا مرد نے کہا قبلت میں نے قبول کیا یا عورت کہے بعت نفسی لک یا ملکت نفسی لک مرد نے جواب دیا قبلت ان سب الفاظ وھبت بعت اور ملکت کے معنی مجازی نکحت مراد ہوں گے کیونکہ معنی حقیقی کا محل نہیں قائلہ آزاد عورت ہے۔

شرح اور جب کسی مالک نے اپنے معروف النسب غلام کو کہا کہ یہ میرا فرزند ہے یا اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو دونوں جگہ معنی مجازی مراد ہوں گے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا ہاں صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام ہی لغو ہوگا اور وجہ اس کی پہلے گذر چکی کہ مجاز امام اعظمؒ کے نزدیک تلفظ میں حقیقت میں خلیفہ اور قائم مقام ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں قائم مقام ہے تلفظ میں نہیں پس اگر حقیقت غیر ممکن الوجود ہوگی تو صاحبینؒ کے نزدیک کلام ہی لغو ہوگا اور امام اعظمؒ کے نزدیک حقیقت غیر ممکن الوجود ہو یا ممکن الوجود ہو حقیقی معنی متروک ہونے پر مجازی معنی مراد ہوں گے متکلم کا کلام لغو نہیں جائے گا۔

شرح فصل متعلقات نصوص کے بیان میں۔

شرح متعلقات نصوص وہ ہیں جن سے الفاظ کے معنی پر دلالت کرنے کی کیفیت معلوم ہوتی ہے ان کا حصر ان چار میں ہے عبارۃ النص۔ اشارۃ النص دلالۃ النص۔ اور اقتضاء النص۔ وجہ حصر کی یہ ہے کہ حکم جو نظم کلام سے مستفاد ہوتا ہے وہ یا تو نفس نظم سے ثابت ہوتا ہے یا ثابت نہیں ہوتا جو نفس نظم سے ثابت ہوتا ہے اگر نظم اس کے لئے چلائی بھی گئی ہے تو اُس کا نام عبارت ہے ورنہ اشارت کہلاتا ہے اور جو نظم سے ثابت نہیں ہوتا اس کو دیکھنا چاہئے کہ وہ کس طرح سمجھا جاتا ہے آیا نظم سے لغۃً سمجھا جاتا ہے یا شرعاً اگر لغۃً مفہوم ہوتا ہے تو اُس کو دلالت کہتے ہیں اور جو شرعاً سمجھا جاتا ہے اُس کو اقتضا بولتے ہیں اقسام مذکورۂ بالا دلالت کی قسم ہیں اور باعتبار ان کے نظم کی تقسیم حاصل ہوتی ہے اس لئے کہ نظم یا تو بطریق عبارت کے دلالت کرتی ہے یا بطریق اشارت کے یا بطریق دلالت کے یا بطریق اقتضا کے اور یہاں نص سے مراد عبارت قرآن ہے عام اس سے کہ نص ہو یا ظاہر یا مفسر یا خاص کیونکہ مطلقاً عبارت قرآن کو بھی فقہا کی اصطلاح میں نص کہتے ہیں

1 ع فاما عبارة النص فهو ما سيق الكلام لاجله واريد به قصدا ع واما اشارة النص فهي ما ثبت بنظم النص من غير زيادة وهو غير ظاهر من كل وجه ولا سيق الكلام لاجله ع مثاله في قوله تعالىٰ لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ۔ الاية فانه سيق لبيان استحقاق الغنيمة فصار نصا في ذلك وقد ثبت فقرهم بنظم النص فكان اشارة الى ان استيلاء الكافر على مال المسلم سبب لثبوت الملك للكافر اذ لو كانت الاموال باقية على ملكهم لا يثبت فقرهم ع ويخرج منه الحكم في مسئلة الاستيلاء ع وحكم ثبوت الملك للتاجر بالشراء منهم وتصرفاته من البيع والهبة والاعتاق۔

شرح ع عبارة النص وہ ہے جس کے واسطے کلام اور عبارۃ کو لایا گیا ہو اور قصداً اُس کلام کے لانے سے وہی مراد ہو (۲) ع اور اشارۃ النص وہ ہے جو نص کے الفاظ سے مفہوم ہو کوئی لفظ زیادہ کرنے کی ضرورت واقع نہ ہو اور جو کچھ اُس سے ثابت ہوتا ہے وہ بہمہ جہت ظاہر نہیں ہوتا اور نہ اُس کے لئے سیاق کلام ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ حکم الفاظ کلام سے بغیر زیادتی کے ثابت ہو اور کلام اُس کے لئے نہ لایا گیا ہو اس لئے اس کو اشارۃ النص کہتے ہیں کیونکہ جس چیز کے لئے کلام نہ لایا جائے وہ بالکل ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اُس میں ایک طرح کی پوشیدگی اور خفا ہوتا ہے اور اشارت مستلزم ہے عبارت کو یہ بھی جان لینا چاہیئے کہ جب نظم کا اطلاق عبارت قرآن پر ہوتا ہے تو اُس سے لفظ قرآن مراد ہوتا ہے اور قرآن کو نظم کہنے اور لفظ نہ کہنے کی دو وجہیں ہیں ایک تو یہ کہ لفظ کا اطلاق قرآن پر اس وجہ سے نہیں کرتے کہ لفظ کے معنی لغت میں تھوکنے کے ہیں اس لئے ادب کی وجہ سے لفظ کی جگہ نظم بولتے ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ نظم لغت میں رشتۂ مروارید کو کہتے ہیں اور چونکہ قرآن کے کلمات اپنی خوبی میں موتیوں سے مشابہ بہت رکھتے ہیں اس لئے ان کو نظم کہتے ہیں اور یہاں وہ اصطلاح مراد نہیں جو شعراء کی ہے کیونکہ ان کے نزدیک نظم الفاظ کی ایسی ترتیب کو کہتے ہیں کہ اُن کے معانی میں بھی ترتیب ہو اور اُن کی دلالات کا بندوبست مقتضائے عقل کے موافق ہو اور یہ بات نہ ہو کہ لفظوں کو آگے پیچھے بولدیا جائے اور جس طرح اتفاق پڑے بغیر لحاظ ترتیب اور دلالات کے ایک کو دوسرے سے ملا دیا جائے دونوں کی مثال مصنف یوں دیتے ہیں۔

شرح ع غنیمت کے مال میں اللہ فرماتا ہے کہ وہ مال اُن مہاجر فقیروں کے لئے بھی ہے جو اپنے گھروں سے اور اپنے مالوں سے نکالے گئے ہیں یہ کلام اس امر کے ثابت کرنے کے لئے چلایا گیا ہے کہ جو مہاجر ہیں فقیر ہیں مال غنیمت میں اُن کا بھی حق ہے پس یہ آیت اس بارے میں نص ہے اور نظم کلام سے بطریق اشارے کے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنی جائداد مکے میں چھوڑ آنے کی وجہ سے فقیر ہو گئے ہیں اور اُن کا قبضہ اپنی جائداد سے جاتا رہنے سے اُن پر اُن کفار کی ملکیت لازم آگئی جو اُس جائداد پر غالب ہو گئے ہیں کیونکہ اگر مسلمانوں کے مال مسلمانوں کی ملک میں باقی رہتے تو اُن کا فقر

ثابت نہ ہوتا۔ اسی وجہ سے حنفیہ کا یہ مختار ہے کہ اگر مسلمانوں کے مالوں پر کافر غالب ہو جائیں اور وہ مال دار الحرب میں ہوں تو مالک ہو جائیں گے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کافر مسلمانوں کے مال کے مالک نہیں ہوں گے مگر یہ مذہب صحیح نہیں اس لئے کہ اگر مال مسلمانوں کی ملک میں باوجود غلبۂ کفار کے باقی رہتے تو اللہ مہاجرین کو فقیر نہ فرماتا کیونکہ فقیر درحقیقت ملک کے زوال سے ہوتا ہے نہ چیز کے ہاتھ سے دور ہو جانے سے باوجود ملک قائم ہونے کے کیونکہ فقر کی ضد غنا ہے جو مال پر مالک ہونے کو کہتے ہیں نہ چیز کے ہاتھ سے قریب ہونے کو اور جب فقیر عدم ملک سے ہوتا ہے تو مہاجرین مذکورین کو فقیر کہنا دلیل ہے اس بات کی کہ کفار اُن کے مالوں کے مالک ہو گئے تھے اور اُن کی ملکیت باقی نہیں رہی تھی اور سبب اس کا یہ ہے کہ کلام مطلق حقیقت پر محمول ہوتا ہے مگر امام شافعیؒ اس اشارت پر عمل نہیں کرتے اُن کا مذہب یہ ہے کہ اللہ نے اُن کو مجازاً فقیر کہا ہے مگر یہ درست نہیں اس لئے کہ جب تک حقیقی معنی کلام کے بن سکیں تو مجاز کی طرف پھیرنا اصل کے خلاف ہے اس لئے یہاں بغیر ضرورت اور بدون قرینے کے مجاز کی طرف پھیرنا درست نہیں۔ **عاقل** حضرت لِلْفُقَرَآءِ الْمُهٰجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا الخ میں یہ بات تو معلوم ہوئی کہ غلبۂ کفار کی بنا پر مہاجرین اُن اشیاء و سامان کے مالک نہ رہے بلکہ فقیر ہو گئے لیکن کسی کے فقیر ہونے سے یہ کیا ضروری ہے کہ دوسرا مالک بھی ہو جائے جیسے غصب کہ اگر کوئی شخص کسی شخص سے کوئی چیز چھین لیتا ہے تو کیا غاصب اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ **مولانا**۔ بھائی یہاں اصالۃً تو کفار مالک نہیں ہوئے لیکن لزوماً مالک ہو گئے چونکہ اسلام کسی چیز کو ضائع کر دینے کو نہیں فرماتا لہٰذا جب غلبۂ کفار کی وجہ سے وہ اشیاء مسلمانوں کی ملک سے نکل گئیں تو لزوماً تاکہ ضائع نہ ہوں کفار کی ملک ہو گئیں چونکہ مسلمانوں کی ملک سے خارج ہو جانے کو لازم ہے ملکِ کفار تو لزوماً ملک ہوئی اصالۃً نہیں۔

اسی کا جواب مصنفؒ سبب للثبوت الملک سے دیتے ہیں

شرح ع اور اس مسئلہ سے استیلاء کفار کا حکم نکلتا ہے مثلاً کفار مسلمانوں پر غالب ہو کر اُن کا مال اپنے ملک میں لے جائیں تو اُس کے مالک ہو جائیں گے۔

شرح ۵ اور اگر کسی سوداگر نے کافروں سے وہ چیز مول لے لی ہو اور اس مال میں بیع و ہبہ سے تصرف کرے یا غلام کو آزاد کر دے گا تو درست ہوگا اور اگر سوداگر اُس چیز کو دار الاسلام میں لے آیا ہو تو جتنے دام سوداگر کے لگے ہوں اُس قدر دے کر مالک لے سکتا ہے اگرچہ اُس مال کی آنکھ پھوٹ گئی ہو اور اُس کا عوض لے لیا گیا ہو یعنی ایک سوداگر نے دار الحرب سے ایک غلام مول لیا جو کسی مسلمان کا تھا اور اس کو کافر لے گئے تھے اور وہ سوداگر اُس کو دار الاسلام میں لایا۔ تو مسلمان مالک کو چاہیئے کہ جن داموں کو سوداگر لایا ہو وہ اُس کے حوالے کرے۔ اگرچہ اُس غلام کی آنکھ کسی نے پھوڑ دی ہو اور اُس سوداگر نے اُس سے اُس کا عوض لے لیا ہو مگر مسلمان مالک کو نہ چاہئے کہ آنکھ پھوٹنے کے عوض کو غلام کے مول میں سے کم کر کے دے۔

ع وحكم ثبوت الاستغنام وثبوت الملك للغازي و عجز المالك عن انتزاعه من يده ع وتفريعاته سع وكذلك قوله تعالى اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ الى قوله ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ فالامساك في اول الصبح يتحقق مع وجود الجنابة لان من ضرورة حل المباشرة الى الصبح ان يكون الجزء الاول من النهار مع وجود الجنابة والامساك

فی ذلك الجزء صوم اُمرَ العبد باتمامه فكان هذا اشارة الی ان الجنابة لا تنافی الصوم ع ولزم من ذلك ان المضمضة والاستنشاق لا ینافی بقاء الصوم ع ویتفرع منه ان من ذاق شیئًا بفمه لم یفسد صومه فانه لو كان الماء مالحا یجد طعمه عند المضمضة لا یفسد به الصوم ع وعلم منه حكم الاحتلام والاحتجام والادهان لان الكتاب لما سمی الامساك اللازم بواسطة الانتهاء عن الاشیاء الثلثة المذكورة فی اول الصبح صومًا علم ان ركن الصوم یتم بالانتهاء عن الاشیاء الثلثة ع وعلی هذا یخرج الحكم فی مسئلة التبییت۔

شرح یعنی پھر اگر مسلمان اُن کافروں پر غالب ہوں تو یہ مال حکم میں غنیمت کے ہوگا غازی کی ملک اس میں ثابت ہوگی مالک اس کو غازی کے ہاتھ سے چھین نہیں سکے گا ہاں اگر مالک کی غنیمت کی تقسیم سے بیشتر اپنی چیز بجنسہ وہاں پاکر اُس کو مفت لیلے تو جائز ہے اور اگر غنیمت کی تقسیم کے بعد اُس کو اپنا مال ملے تو اُس مال کی قیمت دے کر لے سکتا ہے

شرح اور جو احکام اس مسائل پر متفرع ہوں ان سب کا یہی حکم ہوگا مثلاً کنیز سے صحبت کرنا اور آزاد کرنا درست ہوگا۔

شرح اللہ تعالیٰ نے جو قرآن میں فرمایا ہے کہ روزے کی راتوں میں بی بیوں کے پاس جانا تمہارے لئے حلال کر دیا گیا وہ تمہارے لباس ہیں تم اُن کے لباس ہو جب اللہ نے جانا کہ تم اپنے حق میں خیانت کرتے تھے اور چوری چھپے بیبیوں کے پاس چلے جاتے تھے تو تم پر تخفیف کر دی اور تمہاری خطا سے درگذر کی پس اب اُن کے پاس جاؤ اور جو اللہ نے تمہارے لئے لکھ دیا ہے اُسے طلب کرو اور کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ صبح کی سفید دھاری رات کی کالی دھاری سے تمہیں صاف نظر آنے لگے پھر رات تک روزہ پورا کرو اس کلام پاک کے نقل کرنے سے ہماری غرض یہ ہے کہ اس سے بطور اشارۃ النص کے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اول صبح میں روزہ جنابت کے ساتھ متحقق ہے کیونکہ آیت سے صبح تک مباشرت کا حلال ہونا ثابت ہے اور روزہ اوّل صبح سے رکھا جاتا ہے تو روزہ اور جنابت دونوں اوّل صبح میں جمع ہو جائیں گے کیونکہ اباحت مباشرت کے پچھلے جز میں اور روزے کے وقت کے پہلے جز میں کوئی ایسا واسطہ پایا نہیں جاتا جس میں غسل کرنے پر بندہ قادر ہو پس یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جنابت روزے کے منافی نہیں

شرح اور اس سے لازم آتا ہے کہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے سے روزہ نہیں جاتا کیونکہ جب جنابت کا روزے کے ساتھ ہونا متحقق ہے اور اُس کا دفع کرنا نماز کے لئے ضرور ہے اور جنابت بغیر غسل کے اتر نہیں سکتی اور غسل میں منھ کا دھونا اندر سے اور ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں سے روزہ نہیں ٹوٹ سکتا جیسے کہ تمام بدن دھونے سے نہیں ٹوٹتا

شرح اور اس سے یہ متفرع ہوتا ہے کہ کسی چیز کے چکھنے سے روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ اگر پانی کھاری ہوتا اور اُس سے

غسل کے وقت کلی کرتا تو پانی کی نمکینی کا مزہ منہ میں معلوم ہوتا مگر روزہ فاسد نہ ہوتا تو اس طرح دوسرے طور پر چکھنے میں بھی روزہ فاسد نہ ہوگا۔

شرح اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر روزہ دار کو خواب میں نہانے کی حاجت ہو جائے یا سینگی سے خون نکلوائے یا تیل ملے تو اس کا روزہ نہ ٹوٹیگا اس لئے کہ صبح سے غروب تک کھانے پینے اور عورت سے جماع کرنے سے بند رہنے کا نام کتاب نے روزہ رکھا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ روزے کا رکن ان تینوں چیزوں ہی کی انتہا کر دینے سے تمام ہو جاتا ہے اگر سوا اس انتہا کے اور اشیاء پر بھی روزے کا وجود شرعاً موقوف ہوتا تو یہ انتہا بنفسہ روزہ نہ ہوتی۔ اور امام احمدؒ کے نزدیک بھری ہوئی سینگیاں کھچوانا روزے کو توڑتا ہے کیونکہ شداد بن اوس سے ابو داؤدؒ اور ابن ماجہؒ اور دارمیؒ نے روایت کی ہے کہ حضرتؐ ایک شخص کے پاس جنت البقیع میں آئے وہ شخص بھری ہوئی سینگیاں کھچواتا تھا اور حضرتؐ میرا ہاتھ پکڑے ہوئے تھے اور اُس دن رمضان کی اٹھارھویں تاریخ تھی آپ نے اُن کو دیکھ کر فرمایا۔ افطر الحاجم والمحجوم یعنی روزہ توڑ ڈالا بھری سینگیاں کھینچنے والے اور کھچوانے والے نے جواب اس کا یہ ہے

(الف) بعض نے اس حدیث کی یوں تاویل کی ہے کہ افطار سے مراد یہ ہے کہ سینگی کھچوانے والا تو بوجہ ضعف کے افطار کے قریب ہو جاتا ہے اور کھینچنے والا اس سے امن میں نہیں ہوتا کہ اُس کے پیٹ میں سینگی کے چوسنے سے کچھ پہنچ جائے جیسا کہ امام محی السنۃ نے کہا ہے اور مسک الختام میں جو لکھا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے یہ غلطی ہے بلکہ مؤول ہے

(ب) اس کے معارض کئی حدیثیں موجود ہیں چنانچہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ تین چیزیں روزے کو نہیں توڑتی ہیں ایک بھری سینگیاں کھچوانا دوسرے قے کرنا تیسرے احتلام رواہ الترمذی عن ابی سعید اور آنحضرتؐ نے بھری سینگیاں احرام اور روزے کی حالت میں کھچوائیں جیسا کہ بخاری ومسلم نے ابن عباس سے روایت کی ہے اور انس رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ کیا تم بھری ہوئی سینگیاں کھچوانیکو جناب سرورِ کائنات کے زمانے میں مکروہ جانتے تھے انہوں نے جواب دیا کہ نہیں مگر بہ سبب ضعف کے اُس کو بخاری نے روایت کیا ہے اور دارقطنی نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے بھری ہوئی سینگیاں کھچوانے کی روزہ دار کے لئے اجازت دی ہے اور انسؓ روزے کی حالت میں بھری ہوئی سینگیاں کھچوایا کرتے تھے

شرح اور اسی سے تبییت کا مسئلہ نکلتا ہے تبییت بروزن تفعیل رات سے نیت کرنے کو کہتے ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا روزے میں رات سے نیت کرنا شرط ہے یا نہیں امام شافعیؒ کے نزدیک شرط ہے اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط نہیں مصنف ابو حنیفہؒ کے مذہب پر آگے دلیل بیان کرتے ہیں۔

متن فان قصد الاتیان بالمامور به انما یلزمه عند توجه الامر والامر انما یتوجه بعد الجزء الاول لقوله تعالیٰ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ **متن** واما دلالة النص فهی ما علم علة للحکم المنصوص علیه لغةً **متن** لا اجتهادًا ولا استنباطًا۔

شرح یعنی نیت لغت میں قصد کو کہتے ہیں اور مامور بہ کی بجا آوری کا قصد اُس وقت لازم آتا ہے کہ اُس کے کرنے کا حکم واقع ہو اور روزے کے تمام کرنے کا حکم جزو اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ روزے کو رات تک تمام کرو اور تمام جب ہوگا کہ جزو اول دن میں شروع ہو تو اس سے نتیجہ یہ پیدا ہوا کہ دن کے جزو اول سے پہلے یعنی

رات سے نیت کرنی لازم نہیں اسی لئے حنفیہ کہتے ہیں کہ روزے کی نیت کرنی دوپہر دن شرعی کے قبل تک درست ہے البتہ دوپہر کے بعد درست نہیں بلکہ قدوری میں تو یہانتک لکھا ہے کہ زوال تک درست ہے اور اصح اول ہے بخلاف امام شافعیؒ کے کہ اُن کے نزدیک نیت رات سے چاہئے اور دن کو جائز نہیں دلیل مذہب اوّل پر یہ ہے کہ اتموا الصیام میں روزے کے تمام کرنے کا حکم ہے اور تمام کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اتموا الصیام الی اللیل امر ہے روزے کے تمام کرنے کیلئے اس کو شروع کرنے کے بعد اور اُس میں خلاف نہیں ہے اور تمام کرنے کا امر جزوِ اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور بجا آوری کا قصد شروع کرنے کے امر کیوقت لازم ہوتا ہے نہ تمام کرنے کے امر کے وقت پس نیت کی تاخیر رات سے لازم نہیں آتی جواب اس کا یہ ہے کہ اتموا الصیام الی اللیل اگرچہ بظاہر تمام کرنے کا حکم ہے لیکن نفس الامر میں شروع کرنے کا حکم ہے اس لئے کہ اگر تمام کرنے کے لئے حکم ہو درحالیکہ شروع غیر ہے تمام کرنے سے تو امر بالشروع کا ہونا ضرور ہے اور شروع تمام کرنے پر مقدم ہے پس اگر شروع کرنے کے واسطے امر متحقق ہو تو اُس سے روزے کا وقوع رات میں لازم آجائے اور لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہوگا۔

اور یہ جو ابوداؤدؒ۔ ترمذیؒ۔ نسائیؒ اور ابن ماجہؒ نے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لاصیام لمن لم ینو الصیام من اللیل یعنی اس شخص کا روزہ نہیں ہے جس نے اُس کی رات سے نیت نہ کی تو اس حدیث کے معنی یہ ہیں کہ روزے کا کمال بدون نیت کے نہیں ہے جیسے لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب ولا ایمان لمن لا امانۃ لہ ولا صلوٰۃ للعبد الآبق ولا صلوٰۃ فی الارض المغصوبۃ اور لا دین لمن لا عھد لہ امام شافعیؒ نے حدیث بالا پر عمل کرکے کہا ہے کہ ہر روزے میں نیت رات سے ضروری ہے ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ ایک حدیث صحیح بی بی عائشہؓ سے روزۂ نفل کے باب میں مروی ہے جو حدیث مذکورہ بالا کے معارض ہے بی بی صاحبہ کہتی ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم صبح کو روزہ دار نہیں ہوتے تھے اور پھر گھر میں آکر پوچھتے تھے کہ کچھ کھانے کو ہے اگر جواب دیا جاتا کہ نہیں تو کہتے تھے کہ میں روزہ دار ہوں اور اگر کہا جاتا تھا کہ ہے تو کھا لیتے تھے اور نیت کر چکتے تھے روزے کی اس کو مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اس حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ نفل روزں کی نیت کرنا دن میں درست ہے اسی طرح روزۂ رمضان کے باب میں ایک حدیث صحیح پر عمل کیا ہے جو ارباب سنن اربعہ کی حدیث کے معارض ہے اور وہ یہ ہے کہ صحیحین میں سلمہ بن اکوع سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو قبیلہ اسلم میں سے حکم دیا کہ لوگوں کو خبر کردے کہ جس نے کھا لیا تو چاہئے کہ روزہ رکھے باقی دن تک اور جس شخص نے نہیں کھایا تو روزہ رکھے اس لئے کہ یہ دن عاشورے کا ہے اور عاشورہ فرض تھا رمضان کے فرض ہونے سے پہلے اور ابن جوزی نے جو اسے سنت بنایا ہے یہ تحقیق کے خلاف ہے سلمہ کی حدیث سے صوم عاشورہ کی فرضیت بخوبی ثابت ہوتی ہے کیونکہ آپ نے اُس کو حکم دیا تھا اور حکم وجوب کیلئے ہے اور اس حدیث سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ روزہ واجب دن میں نیت کرنے سے بھی ادا ہوجاتا ہے اور جب عاشورے کے روزے کیلئے دن میں نیت کرنا ثابت ہوا تو رمضان کے روزے کیلئے بھی دن میں نیت کرنا صحیح ہوگا کیونکہ وہ بھی فرض ہے اسی طرح نذرِ معین کے روزے کا بھی حال ہوجانا چاہئے کیونکہ وہ واجب معین ہے اور واجبات معینہ میں باہم کوئی فرق نہیں اور سلمہ کی حدیث کو اصحاب سنن اربعہ کی حدیث سے قوی اس لئے سمجھا گیا کہ اُس میں کئی قسم کا اختلاف ہے ایک اختلاف لفظ کا ہے دوسرے رفع اور وقف کا۔ عبارت اور اشارۃ دونوں کا مرتبہ حکم کے ثابت کرنے میں برابر ہے لیکن جب دونوں میں تعارض واقع ہوتا ہے تو عبارت کو ترجیح ہوتی ہے کیونکہ جو چیز عبارت سے ثابت ہوتی ہے وہ سیاق کلام کا مقصود ہوتی ہے اور جو اشارے سے ثابت ہوتی ہے اُس کیلئے سوق کلام نہیں ہوتا اور

دونوں کے لئے عموم ہے کیونکہ دونوں قرآن کے لفظ سے ثابت ہوتے ہیں اور عموم وخصوص لفظ کے عوارض میں سے ہیں پس اس بات کا احتمال ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک خاص بھی ہو اور عام مخصوص البعض وغیرہ بھی مثال اس کی یہ ہے وَالْوَالِدٰتُ یُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ یُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ یعنی طلاق دی ہوئی بچہ والی عورتیں دودھ پلائیں ان بچوں کو دو برس جو کوئی چاہے کہ پوری کرے دودھ کی مدت اور بچے والے یعنی باپ پر اُن عورتوں کا روٹی کپڑا ہے دستور کے مطابق یہ آیت عبارت ہے اس امر میں کہ بچہ کے باپ پر دستور کے مطابق ماں کے کپڑے اور کھانے کی ذمہ داری ہے اور اشارہ ہے اس باب میں کہ باپ کو بچے کے مال میں ملکیت کا حق حاصل ہے کیونکہ نسبت باپ کی جانب ثابت کی ہے کیونکہ مولود لہ میں جو لام ہے وہ اختصاص کے فائدے کے لئے ہے پھر اس عام ملکیت کے حق میں سے یہ بات خاص کر لی گئی کہ بیٹے کی کنیز کے ساتھ باپ کو صحبت کرنے کا حق حاصل نہیں ہے اگر وہ ایسا کرے تو اُس پر کنیز کی قیمت لازم آئے مگر حد لازم نہیں آتی کیونکہ یہاں شبہ حلال ہونے کا ہے

شرح دلالۃ النص اسے کہتے ہیں کہ حکم علت لغت کی رو سے معلوم ہو یعنی جو شخص لغت کا ماہر ہو خواہ وہ فقیہ ہو یا نہ ہو اُس کو معنی مؤثر معلوم ہو جائے۔

شرح یعنی اُس علت کا سمجھنا مجتہد کے اجتہاد واستنباط پر موقوف نہ ہو لغۃ کی قید سے اقتضاء النص اور کلام محذوف خارج ہو گئے چونکہ ان میں شریعۃ یا عقل کی وجہ سے ایک چیز مانی جاتی ہے جو لغۃ کی ہے جس سے ولا استنباطا کی قید سے علت قیاس کو خارج کر دیا کیونکہ علت صرف استنباط وقیاس سے معلوم ہوتی ہے جس کو ہر شخص معلوم نہیں کر سکتا بلکہ صرف فقیہ ہی معلوم کر سکتا ہے۔ لا اجتہاداً کی قید صرف لغۃً کی تاکید کے لئے ہے احترازی نہیں۔

ع مثاله فی قوله تعالیٰ فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا فالعالم باوضاع اللغة یفهم باول السماع ان تحریم التافیف لدفع الاذی عنهما **ع** وحکم هذا النوع عموم الحکم المنصوص علیه لعموم علته ولهذا المعنی قلنا بتحریم الضرب والشتم والاستخدام عن الاب بسبب الاجارة والحبس بسبب الدین او القتل قصاصا **ع** ثم دلالة النص بمنزلة النص حتی صح اثبات العقوبة بدلالة النص

شرح مثال اس کی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ ماں باپ کو اُف بھی نہ کہہ اور نہ اُن دونوں پر سرزنش کریں جو شخص علم لغت کی اوضاع سے واقف ہے وہ اس آیت کو سنتے ہی سمجھ لیتا ہے کہ ماں باپ کی ایذا دور کرنے کی غرض سے اُن کو اُف کہنا حرام ہوا ہے اللہ تعالیٰ کا مقصود اس حکم سے یہ ہے کہ اولاد والدین کے ساتھ نیکی کرے اور اُن کی اطاعت میں سرگرم رہے۔ فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ کے لغوی معنی یہ ہیں کہ اُن سے اُف نہ کہے تو اُف کے نہ کہنے کی ممانعت عبارت النص سے ثابت ہے اور مراد اس سے یہ ہے کہ اُن سے کلام کرنے میں سختی اور درشتی کسی قسم کی نہ آنے پائے یہ معنی التزامی ہیں یہی دلالۃ النص ہے ظاہر ہے کہ جب اُن کو اُف کہنا منع ہے تو اُن پر سختی کرنا اور اُن کو مارنا بھی منع ہوگا اور آخر الذکر کے ضروری ہوتے ہیں کوئی شبہ نہیں اوضاع لغت کا عالم اس آیت کو سنتے ہی فوراً سمجھ جائیگا کہ اُف کہنے

کی ممانعت اُن کے احترام اور حرمت کی وجہ سے ہے تو اُن کو ایذا دینا اور مارنا بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگا۔ اس لئے کہ اُف کہنے سے اُن کو جتنی ایذا پہونچے گی اُس سے بڑھ کر اُن کو مارنے اور بُرا کہنے میں پہونچتی ہے اور دراصل اُف نہ کہنے سے مراد بھی یہی ہے کہ اُن کو ایذا نہ پہونچائی جائے اور ایذا کا پہونچانا عام ہے تو جن جن باتوں میں والدین کو ایذا پہنچنا متصور ہے وہ اُن کے ساتھ کرنا حرام ہے۔

شرح جب کہ دراصل اُف نہ کہنے سے مراد یہی ہے کہ اُن کو ایذا نہ پہونچائی جائے اور ایذا کا پہونچانا عام ہے تو جن جن باتوں میں والدین کو پہنچنا متصور ہے وہ ان کے ساتھ کرنا حرام ہے اسی واسطے حکم ہے کہ بیٹا باپ کو مزدوری پر لگائے یا کسی کام کا ٹھیکہ دے تو کام کے لئے اُس پر سختی کرنا یا مارنا یا اُس سے خدمت لینا حرام ہے یا بیٹے کا باپ قرض دار ہو تو اُس کو بوجہ اس قرض کے قید کرنا حرام ہے یہاں تک کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو مار ڈالے یا ماں اپنے بچے کو مار ڈالے تو اُن کو اولاد کے عوض نہ مارا جائے گا۔

شرح یعنی دلالۃ النص بمنزلے نص کے ہے یہاں تک کہ اُس سے عقوبات ثابت ہوتے ہیں عقوبات شامل ہے عقوبات کاملہ کو جیسے حدود اور کفارات کو جو عبادت اور عقوبت میں مشترک ہیں (۱) دلالۃ النص سے حد کے ثابت ہونے کی مثال یہ ہے کہ ماعز اسلمی نے زنا کیا تو آنحضرت نے اُن کو سنگسار کیا اور وہ محصن تھے تو ماعز کا سنگسار کرنا نص سے ثابت ہوا اُن کے سوا دوسرے زانی محصن کو سنگسار کرنا دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ جب ماعزؓ نے حالت احصان میں زنا کیا تو آنحضرتؐ نے اُن کو سنگسار کرایا اور علت ماعز کے سوا اور شخص کو بھی عام ہے پس جو کوئی زنا کرے گا اور وہ محصن ہوگا تو سنگسار کرایا جائے گا لیکن زانی محصن کو سنگسار کرنا دوسری نصوص سے بھی ثابت ہے (ایضاً) اللہ آیۂ محاربہ میں فرماتا ہے۔ اِنَّمَا یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْھِمْ وَاَرْجُلُھُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ۔ یعنی جو لوگ اللہ اور اُس کے رسول سے لڑائی کرتے ہیں اور زمین میں فساد کرتے پھرتے ہیں اُن کی سزا یہی ہے کہ وہ قتل کر دیئے جائیں یا دار پر چڑھا دیئے جائیں یا جانب خلاف سے اُن کے ہاتھ اور پیر کاٹے جائیں یا وہ اپنے وطن کی سرزمین سے نکال دیئے جائیں۔ اس کلام سے بطور عبارۃ النص کے راہزنوں کے حق میں حد ثابت ہوتی ہے مگر دلالۃ النص سے اُن لوگوں کی نسبت بھی حد کا کام ثابت ہوتا ہے کہ خود تو انہوں نے ڈاکہ زنی نہ کی ہو مگر اُن کی مدد سے دوسروں نے کی ہو کیونکہ فساد کرنا اُن کی نسبت بھی صادق آتا ہے (۲) دلالۃ النص کے ذریعہ سے کفارے کے ثبوت کی مثال یہ ہے کہ جب کسی روزہ دار عورت کے ساتھ عمداً صحبت کی جائے تو وہ عورت ظہار کا سا کفارہ دے یعنی ایک غلام آزاد کرے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دو مہینے کے برابر روزے رکھے اور اصل نص ایک خاص روزہ دار کے عمداً جماع کرنے کے کفارے کے باب میں آئی ہے چنانچہ صحاح ستہ میں ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک اعرابی نے اپنی عورت سے روزۂ رمضان میں جماع کر لیا تھا آپ نے اس کو فرمایا کہ کیا پاتا ہے تو غلام کہ اُس کو آزاد کرے عرض کیا نہیں فرمایا کہ تو طاقت رکھتا ہے کہ دو مہینے کے روزے رکھے عرض کیا نہیں فرمایا کہ تو مقدرت رکھتا ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلادے عرض کیا نہیں۔ آپ نے فرمایا بیٹھ جا وہ بیٹھا ہوا تھا کہ آپ کے پاس ایک ٹوکرا کھجوروں کا آیا آپ نے فرمایا کہ اس کو فقیروں پر تصدق کر دے اُس نے عرض کیا کہ بخدا شہر بھر میں میرے گھر سے زیادہ کوئی گھر فقیر نہیں اس پر آپ نے فرمایا کہ اس کو لے جا اور اپنے گھر والوں کو کھلا۔ اور جو حال اس اعرابی کا ہوا عمداً روزے میں جماع کرنے سے ویسا حال ہر ایک شخص کا ہوگا جو روزے میں عمداً جماع کرے گا کیونکہ اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا وہ بسبب روزے کے فاسد ہونے کے ہوا تھا نہ اس وجہ سے کہ وہ اعرابی تھا یا مرد تھا پس اسی طرح ہر مرد اور عورت پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔ علامۂ تفتازانی نے توضیح کے حاشیہ میں اس پر اعتراض کیا ہے کہ شافعی علیہ الرحمۃ نے باوجود

اعلیٰ درجے کے لغت داں ہونے کے یہ نہ سمجھا کہ کفارہ روزہ پر محض جنابت کی وجہ سے ہے بلکہ انہوں نے یہ سمجھا کہ جماع کامل کے ساتھ روزے کو فاسد کر دینے کی وجہ سے کفارہ لازم آیا تھا اسی لئے انہوں نے عورت پر کفارہ واجب نہیں سمجھا کیونکہ اُس کا روزہ تو فرج میں ذرا سا بھی ذکر داخل ہوتے ہی فاسد ہو جاتا ہے اس لئے شافعیؒ کفارے کا سبب اُس جنابت کامل کو نہیں مانتے جو عورت و مرد دونوں میں مشترک ہے بلکہ اُن کے نزدیک سبب کفارے کا جنابت ہے جماع کامل کے ساتھ اور یہ مرد کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے اسی لئے حضورؐ انور نے عورت پر کفارے کے وجوب سے سکوت فرمایا تھا جواب اس کا یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ امام شافعیؒ عورت کے کفارے کا حکم نہیں سمجھے تھے بلکہ وہ خوب سمجھ گئے ہوں گے انہوں نے اس کو سمجھ کر یہ کیا کہ اپنا اجتہاد اُس پر اضافہ کیا اور اپنی رائے سے اُس کو مرد کے فعل کے ساتھ مخصوص کر دیا اور ہم کہتے ہیں کہ روزۂ رمضان میں جماع کے جنابت ہونے میں جو اثر مرد کے فعل کو ہے وہی عورت کے فعل کو ہے پس اس میں عورت و مرد دونوں کا فعل مشترک ہوگا اور نبی علیہ السلام نے جو اعرابی کی عورت کے کفارے کے ذکر سے سکوت فرمایا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کے روزے کے فساد کا اعتراف کر لینا شرع میں معتبر نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ عورت اعتراف نہ کرے یا یہ ہو کہ آپ نے جو چھواروں کا ٹوکرہ اُس کے گھر بھیجا تھا تو درحقیقت اس سے یہ مقصود ہو کہ اگر زوج کا قول صحیح ہے تو عورت بھی اپنا کفارہ ان سے کر لے اور حق یہ ہے کہ دلالۃ النص میں یہ شرط ہے کہ وہ معنی جن کے ساتھ منصوص علیہ کا حکم متعلق ہو لغۃً ثابت ہوں اس طرح کہ اہل زبان اُن کو سمجھتے ہوں اور یہ شرط نہیں کہ جو حکم اُن سے ثابت ہو وہ ایسا ہو کہ اُس کو اہلِ زبان جانتے ہوں اور یہ امر ظاہر ہے کہ جنابت کے جو معنی سوال میں لغت کی رو سے ثابت ہیں اُن کو اہلِ زبان اچھی طرح سمجھتے ہیں تو وہ دلالۃ النص کے قبیل سے ہوں گے مگر جو حکم یعنی کفارہ ان سے مقام نص کے سوا دوسری جگہ ثابت ہے اس کا یہ حال نہیں پس امام شافعیؒ پر یہ بات مشتبہ ہوگئی کہ حکم کا تعلق نفس معنے جنابت کے ساتھ ہے یا جنابت معین یعنی جماع کے ساتھ اس لئے ان پر سکوت کا حکم پوشیدہ رہا چہ اس لئے اُن کو اشتباہ واقع نہیں ہوا تھا کہ جنابت کے معنی میں کسی قسم کی پوشیدگی ہے پس شافعیؒ پر مشتبہ ہو جانے سے جنابت کے دلالۃ کی قسم ہونے میں کوئی خرابی نہیں اور نیز دلالت میں اس طرح کا اختلاف جائز ہے۔ کہ بعض پر خفی ہو اور بعض پر جلی ہو تو شافعیؒ پر اُس کا حال خفی رہا۔ اور ابو حنیفہؒ پر کھل گیا۔

۱ع قال اصحابنا وجبت الکفارة بالوقاع بالنص وبالاکل والشرب بدلالة النص ۲ع وعلیٰ اعتبار ھذا المعنیٰ ۳ع قیل یدار الحکم علی تلک العلة ۴ع قال الامام القاضی ابو زید لو ان قوماً یعدّون التافیف کرامة لا یحرم علیھم تافیف الابوین وکذلک قلنا فی قولہ تعالیٰ یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِیَ الایة ۵ع ولو فرضنا بیعاً لا یمنع العاقدین عن السعی الی الجمعة بان کان فی سفینة تجری الی الجامع لا یکرہ البیع ۶ع وعلیٰ ھٰذا المعنیٰ ۷ع قلنا اذا حلف لا یضرب امرأتہ فمدّ شعرھا او عضّھا او خنقھا یحنث اذا کان بوجہ الایلام ولو وجد صورة الضرب ومد الشعر عند الملاعبة دون الایلام لا یحنث ۸ع ومن حلف لا یضرب فلاناً فضربہ بعد موتہ لا یحنث لانعدام معنی الضرب

وھو الایلام ۹ع وکذا لو حلف لایتکلم فلانا فکلمہ بعد موتہ لایحنث لعدم الافھام ۱۰ع وباعتبار ھذا المعنی یقال اذا حلف لایاکل لحما فاکل لحم السمك والجراد لایحنث ولو اکل لحم الخنزیر او الانسان یحنث لان العالم باول السماع یعلم ان الحامل علی ھذا الیمین انما ھو احتراز عما ینشأ من الدم فیکون الاحتراز عن تناول الدمویات فیدار الحکم علی ذلك

شرح ۱ علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے روزۂ رمضان میں اپنی زوجہ سے صحبت کی تو اُس پر کفارے کا وجوب عبارۃ النص سے ثابت ہے اور کچھ کھالیا یا پی لیا تو اُس پر بھی کفارہ دلالۃ النص سے واجب ہے کیونکہ جو علت کفارے کی جماع کے سبب بحالتِ روزہ پائی جاتی ہے وہی عمدًا اکل وشرب میں پائی جاتی ہے اور وہ دونوں میں روزے کا فاسد کردینا ہے اُس اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا تو وہ روزے کے فاسد کردینے کی وجہ سے ہوا تھا نہ خاص اس وجہ سے کہ روزے میں عورت سے صحبت کی تھی جس بات سے روزے میں فساد پیدا ہوگا اُسی پر کفارہ بھی واجب ہوگا پس کفارے کی خصوصیت کچھ صحبت کرنے کے ساتھ نہیں ہے امام شافعی کہتے ہیں کہ کفارہ صرف جماع کے لئے مشروع ہوا ہے اس لئے قصدًا کھا لینے اور پی لینے سے لازم نہیں آتا امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ محض جماع کی وجہ سے واجب نہیں ہوا ہے کیونکہ اپنی عورت کے ساتھ جماع کرنا ممنوع نہیں بلکہ وہ اُس گناہ کامل کی وجہ سے لازم ہوا ہے جس نے عمدًا روزے کو فاسد کردیا تو اب جو چیز روزے کو فاسد کرے گی اُسی پر کفارہ واجب ہوگا اور یہ امر روزے کے اندر عمدًا کھا لینے اور پی لینے میں بھی متحقق ہے تو ان پر بھی کفارہ واجب ہوگا۔ شرح ۲ یعنی چونکہ ماں باپ کو اُف کہنا محض رفع تکلیف کی وجہ سے حرام قرار پایا ہے اس لئے شرح ۳ کہا گیا ہے کہ حکم کی بنیاد اسی علت پر ہوگی شرح ۴ قاضی امام ابوزیدؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی قوم ایسی ہو کہ جس کے نزدیک ماں باپ کو اُف کہنا موجبِ احترام ہو اور ایذا میں داخل نہ ہو تو اُن پر ماں باپ کو اُف کہنا حرام نہ ہوگا شرح ۵ اور اگر کوئی ایسی بیع ہم فرض کریں کہ جس میں مصروف ہونے سے جمعہ کی سعی میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی مثلاً بائع ومشتری دونوں ہمراہ ایک ناؤ میں (یا بگھی میں) بیٹھ کر جامع مسجد کو جاتے ہوں تو جمعہ کے وقت میں بیع مکروہ نہ ہوگی کیونکہ حکم کی علت یعنی ترک سعی یہاں معدوم ہے شرح ۶ یعنی اس قاعدے پر کہ حکم کی بنیاد علت پر ہوتی ہے شرح ۷ حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا اور پھر اُس نے عورت کے بال پکڑ کر کھینچے یا دانتوں سے کاٹ لیا یا گلا گھونٹا اگر یہ حرکات تکلیف پہنچانے کی غرض سے ہیں تو وہ حانث ہو جائے گا۔ قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر صورت مار پیٹ کی یا بال کھینچنے کی ہنسی مذاق میں پائی جائے۔ تکلیف پہنچانا منظور نہ ہو تو حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں تکلیف پہنچانا مقصود نہیں۔ شرح ۸ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کو نہیں ماروں گا اور مر جانے کے بعد اُس کو مارا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ یہاں مارنے کا مطلب فوت ہوگیا جو تکلیف کا پہونچانا ہے۔ شرح ۹ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہ کروں گا اور اس کے مر جانے کے بعد اُس کی لاش سے بولے تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ بات کرنے کا جو مقصود ہے اور وہ افہام ہے وہ یہاں معدوم ہے۔ شرح ۱۰ اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھاوے گا اور اس کے بعد مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھا لیا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر سور یا انسان کا گوشت کھا لیا تو حانث ہوگا کیونکہ لغات کا عالم سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ اس قسم کی قسم کھانے کا باعث اُن چیزوں سے بچنا ہے جن کا گوشت خون سے پیدا شدہ ہے۔ یہاں اس بحث کی گنجائش ہے کہ

صرف لغت کے علم سے یہ نہیں معلوم ہو سکتا ہے کہ فلاں چیز کا گوشت خون سے متولد ہے اور فلاں کا اُس سے نہیں ان باتوں کا تعلق فن طب سے ہے اور پھر یہ بھی تحقیق کے خلاف ہے کہ ان کے گوشتوں کی پیدائش خون سے نہیں کیونکہ ہر گوشت کی پیدائش خون سے ہے البتہ بعض گوشت ایسے ہیں کہ کسی میں بلغم کا کسی میں صفرا کا کسی میں سودا کا بھی غلبہ ہوتا ہے اور یہ جو مؤلف کے قول کی تائید میں کہا گیا ہے کہ مچھلی اور ٹڈی کے گوشتوں میں خون کی خاصیت نہیں ہے اس لئے یہ خون سے متولد نہیں مانے جاتے جب ٹڈی کو دھوپ میں سکھایا جاتا ہے تو اس کا خون سیاہ پڑ جاتا ہے اور مچھلی کا خون دھوپ کھانے سے سفید ہو جاتا ہے یہ بات تحقیق کے خلاف ہے کہ ہر خون سوکھ کر سیاہ ہو جاتا ہے اور مچھلی کا خون سوکھ کر سفید کبھی نہیں پڑتا حق یہ ہے کہ یہاں قسم کا دارومدار عرف وعادت پر ہے کیونکہ لوگوں کی عادت میں داخل ہے کہ مچھلی اور ٹڈی پر گوشت کا اطلاق نہیں کرتے مثلاً کوئی اپنے نوکر سے کہے کہ بازار سے چار آنے کا گوشت خرید لا تو وہ مچھلی یا جھینگے خرید کر نہ لائے گا حتیٰ کہ اوجھڑی اور دل گردے اور کلیجی اور سری اور بھیجا بھی اُن چار آنہ کا نہ لے گا اگر گوشت بازار میں نہ ہو گا اور مچھلی موجود ہو گی تو دام پھیر لائے گا مگر امام مالک کہتے ہیں کہ اگر گوشت سے قسم کرے گا تو مچھلی کے کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ قرآن کی آیت میں اُس پر لحم کا اطلاق ہوا ہے چنانچہ وَهُوَ الَّذِیْ سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَاْكُلُوْا مِنْهُ لَحْمًا طَرِیًّا جواب اس کا یہ ہے کہ قسم کی بناء عرف پر ہے اسی لئے مچھلی فروش کو گوشت بیچنے والا یا قصاب نہیں کہتے اور یہاں یہ کہنا بے سود ہے کہ مچھلی کا گوشت گو حقیقۃً لحم ہے لیکن مطلق سے فرد کامل سمجھا جاتا ہے۔ اور مچھلی کے گوشت کے گوشت ہونے میں قصور ہے کیونکہ وہ بوجہ خون سے متولد ہونے کے سخت اور ٹھوس نہیں ہے اور اصلی لحم وہ ہے جو خون سے بنا ہو اور ٹھوس اور سخت ہو۔ دلالۃ النص اور اشارۃ النص میں یہ فرق ہے کہ جو چیز اشارے سے ثابت ہوتی ہے وہ نص قرآن کے لغت سے بدون واسطے کے ثابت ہوتی ہے اور جو چیز دلالت سے ثابت ہوتی ہے وہ ایسے معنی کے ذریعہ سے ثابت ہوتی ہے جو مدلول نص کو لازم ہوتے ہیں اور اشارے کی دلالۃ غیر مقصود ہوتی ہے اور دلالۃ النص کی مقصود ہوتی ہے ان دونوں میں جب تعارض واقع ہو تو دیکھنا چاہئے کہ کس میں قوت ہے پس جس میں قوت ہو اسی کو اختیار کرنا چاہئے۔

ع واما المقتضى فهو زيادة على النص لا يتحقق معنى النص الا به كانّ النص اقتضاه ليصح في نفسه معناه ع مثاله في الشرعيات قوله انت طالق فان هذا نعت المرأة الا ان النعت يقتضي المصدر فكان المصدر موجودا بطريق الاقتضاء ع واذا قال اعتق عبدك عني بالف درهم فقال اعتقت يقع العتق عن الآمر فيجب عليه الالف ولو كان الآمر نوى به الكفارة يقع عما نوى وذلك لان قوله اعتقه عني بالف درهم يقتضي معنى قوله بعه عني بالف ثم كن وكيلي بالاعتاق فاعتقه عني فيثبت البيع بطريق الاقتضاء ويثبت القبول كذالك لانه ركن في باب البيع۔

شرح اقتضاء النص وہ ہے جس میں زیادتی نص پر ہو مگر معنی نص کے اس کے بغیر پائے نہ جاتے ہوں گویا نص ہی نے اُس کا اقتضاء کیا ہے تاکہ خود نفس نص کے معنی درست ہو سکیں اس چیز کو مقتضی ضاد معجمہ کے فتحہ سے کہتے ہیں اور نص مقتضی بکسر ضاد معجمہ ہے۔ اقتضاء النص کی

علامت یہ ہے کہ جب اُس چیز کو ظاہر کردیں تو نص کے الفاظ میں کوئی تغیر پیدا نہ ہو جیسے کسی شخص نے یوں کہا کہ اگر میں کھاؤں تو میرے جتنے غلام ہیں آزاد ہیں پس جب یہاں اُس چیز (روٹی) کو ظاہر کردیا جائے اور یوں کہا جائے کہ اگر میں روٹی کھاؤں تو باقی کلام میں باعتبار لفظ و معنی کے کوئی تغیر پیدا نہ ہوگا بلکہ کلام مذکور صحیح ہوجائے گا مقتضٰی میں اور محذوف میں یہ فرق ہے کہ محذوف کے ذکر کردینے سے کلام اپنی پہلی روش سے متغیر ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتے ہیں فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ تو یہاں مطلق رقبہ اور غلام کا آزاد کرنا مطلوب نہیں کہ کسی کا غلام ہو اور یہ کفارہ دہندہ اُس کو آزاد کردے بلکہ اس عبارۃ کا مقتضٰی یہ ہے کہ یہاں مملوکۃ مقدر ہے کہ وہ غلام مراد ہے جو کفارہ دینے والے کا مملوک ہو ورنہ عبارۃ بھی صحیح نہ ہوگی۔ ایسے ہی واسئلوا القریۃ میں قریہ سے قبل اہل کا لفظ محذوف و مقدر ہے چونکہ اھل القریہ چونکہ عبارۃ خود بتا رہی ہے کہ گاؤں سے سوال نہیں کیا جاتا بلکہ اس کے باشندوں سے سوال ہوتا ہے۔ لا یتحقق معنی الخ کی قید سے دلالۃ النص خارج ہوگئی کیونکہ منصوص بغیر دلالۃ النص کے بھی صحیح ہوتا ہے یہ تین چیزیں ہیں مقتضٰی[1]۔ محذوف[2]۔ مقدر[3] ان تینوں میں فرق یہ ہے کہ مقدر کو مانا جاتا ہے تاکہ کلام لغۃً یا شرعاً یا عقلاً صحیح ہوجائے اور محذوف کو مانا جاتا ہے تاکہ کلام لغۃً صحیح ہو جائے اور مقتضٰی کو مانا جاتا ہے تاکہ کلام شرعاً یا عقلاً صحیح ہوجائے یہ فرق متاخرین کے نزدیک ہے متقدمین محذوف مقتضٰی میں کوئی فرق نہیں کرتے مصنف رح نے بھی متقدمین کے مسلک پر عمل کیا ہے کہ مقتضٰی کو مطلق رکھا لہذا ان کو فرق بیان کرنے کی ضرورت نہیں

ش ع ۲ احکام شرع میں اس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی عورت کو کہا انتِ طالق تو یہاں طالق عورت کی نعت اور صفت ہے نعت کے پائے جانے پر مصدر یعنی طلاق کا پایا جانا ضروری ہے چونکہ جس قدر اسماء صفات اسم فاعل اسم مفعول صفۃ مشبہ ہیں وہ سب مثل فعل کے مصدر پر دلالۃ کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہر فعل میں معنی مصدری پائے جاتے ہیں ایسی ہی تمام اسماء صفات میں بھی معنی مصدری پائے جاتے ہیں اور تمام اسماء صفات اپنے مصدر پر دلالت کرتے ہیں لہذا طالق چونکہ اسم فاعل ہے اور اسم فاعل اسماء صفات میں سے ہے جو اپنے مصدری پر بطور اقتضاء النص دلالۃ کرتا ہے لہذا انت طالق کی تقدیر کلام ہوگی انت طالق طلاقًا تو یہ مصدر طلاقًا بطور اقتضاء النص تسلیم کرنا ہوگا گویا مصدر بطور اقتضاء النص کے موجود ہے تقدیر کلام یہ ہوئی انت طالق طلاقًا

ش ع اور جب کسی شخص نے دوسرے سے کہا میری طرف سے ہزار روپے کے بدلے اپنا غلام آزاد کردے اُس نے جواب دیا کہ میں نے آزاد کر دیا تو اس کہنے سے غلام آزاد ہوجائے گا اور حکم دینے والے کے ذمے ہزار روپے آویں گے اور اگر حکم دینے والے نے اس حکم سے کفارے کی نیت کی ہوگی تو نیت درست ہوگی اور وہ غلام کفارے میں آزاد ہوجائے گا گویا مراد حکم دینے والے کی اس کلام سے یہ تھی کہ فروخت کردے اس کو میرے ہاتھ ایک ہزار میں پھر میرا وکیل ہوکر اُس کو آزاد کردے لہذا بیع اقتضاء النص سے ثابت ہوگی اور قبول بھی اقتضاء النص ہی سے ثابت ہوگا کیونکہ قبول بیع کے ارکان میں کا ایک رکن ہے۔

ع ولهذا قال ابو يوسف اذ قال اعتق عبدك عني بغير شئ فقال اعتقت يقع العتق عن الآمر ويكون هذا مقتضيا للهبة والتوكيل ولا يحتاج فيه الى القبض لانه بمنزلة القبول في باب البيع ولكنا نقول القبول ركن في باب البيع فاذا اثبتنا البيع اقتضاءً اثبتنا القبول ضرورةً بخلاف القبض في باب الهبة فانه ليس بركن في الهبة ليكون الحكم بالهبة بطريق الاقتضاء حكما بالقبض **ع** وحكم المقتضى انه يثبت بطريق الضرورة فيقدر

بقدر الضرورة ۳ع ولهذا قلنا اذا قال انت طالق ونوى به الثلث لا يصح لان الطلاق يقدر مذكورا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالواحد فيقدر مذكورا فى حق الواحد ۴ع وعلى هٰذا ۵ع يخرج الحكم فى قوله ان اكلت ونوى به طعام دون طعام لا يصح لان الاكل يقتضى طعاما فكان ذلك ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالفرد المطلق ولا تخصيص فى الفرد المطلق لان التخصيص يعتمد العموم۔

شرح اسی واسطے ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص سے کہا آزاد کردے اپنے غلام کو میری طرف سے بغیر کسی عوض کے اُس نے کہا میں نے آزاد کردیا تو آزاد کردینا ثابت ہوجائے گا اور اس کلام میں اقتضاء النص سے ہبہ اور توکیل دونوں باتیں ثابت ہوں گی اور اس موقع پر قبضہ کرنے کی (اس خیال سے کہ قبضہ ہبہ میں ایسا ہے جیسے بیع میں قبول ہے) ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ قبول تو بیع میں رکن ہے جب اقتضاءً بیع کو ہم ثابت کریں گے تو ضرورۃً قبول بھی ثابت ہوجائے گا اور قبضہ ہبہ میں رکن نہیں تاکہ اقتضاءً ہبہ کے ثابت ہونے سے قبضہ بھی اقتضاءً ثابت ہو۔ لہذا امام ابو یوسف سے ہبہ کو بیع پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا چونکہ ہبہ میں قبضہ رکن نہیں بلکہ شرط ہے اور شرط شئے سے خارج ہوتی ہے لہذا قبضہ ثابت نہ ہوکر ہبہ صحیح نہ ہوگا۔ چونکہ ہبہ میں قبضہ شرط ہے جب تک قبضہ نہ ہو وہ شخص مالک نہیں ہوتا اور جب آمر خود ہی مالک نہیں تو اس کی طرف سے آزاد کیسے ہوجائے گا۔ شرح اور حکم مقتضیٰ کا یعنی اُس چیز کا جو اقتضاء النص سے ثابت ہو یہ ہے کہ وہ ضرورت کے موافق ثابت ہوگی اور بقدر ضرورت مقدر مانی جائے گی اُس کے لئے عموم نہیں ہے کیونکہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضیٰ نہ حقیقۃً لفظ ہے نہ تقدیراً بلکہ وہ ایک معنی ہے اور شافعیؒ کے نزدیک اُس میں عموم و خصوص جاری ہوتا ہے اُس کا حال اُن کے نزدیک لفظ محذوف کا سا ہے جو عبارت میں مقدر ہوتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک وہ بطریق ضرورت کے ثابت ہوتا ہے پس جس قدر ضرورت ہوگی مقدر مانا جائے گا۔ شرح اسی واسطے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے کہا کہ انت طالق اور اس کلمہ سے تین طلاقوں کی نیت کی تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہاں طلاق (یعنی مصدر) کو اقتضاء النص سے نکالا ہے پس بقدر ضرورت ہی مقدر ہوگا اور ضرورت ایک کے پائے جانے سے پوری ہوجاتی ہے لہذا ایک ہی مقدر ہوگا کیونکہ ایک طلاق سے عورت موصوف بالطلاق بن سکتی ہے اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ جس قدر کی نیت کرے گا خواہ تین کی نیت کرے یا دو کی اتنی ہی واقع ہوں گی۔ شرح یعنی اس قاعدے کی بناء پر کہ مقتضیٰ بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے۔ ۵ع حکم صورتِ ذیل میں نکالا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اگر میں کھاؤں تو ایسا ہو اور وہ نیت کرے کہ میری مراد اس قسم سے فلاں طعام کا کھانا ہے اور فلاں طعام کے کھانے کی نسبت قسم نہیں کی ہے تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ کھانے کا فعل طعام کو چاہتا ہے تو طعام کا وجود اقتضاء النص سے ثابت ہوگا اور ضرورت کے موافق مقدر مانا جائے گا اور ضرورت فرد مطلق سے پوری ہوسکتی ہے اور فرد مطلق میں تخصیص کی گنجائش نہیں کیونکہ تخصیص سے پہلے عموم چاہئے۔ اور یہاں عموم ہے نہیں اس لئے کوئی سی بھی کھانے کی چیز کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور یہ قسم کا ٹوٹ جانا وجود اکل یعنی کھانے کے فعل کی ماہیت کی وجہ سے ہے نہ اس وجہ سے کہ طعام عام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قائل کی نیت کی دیانۃً تصدیق کی

جائے گی اور طعام یا جو کوئی لفظ مناسب مقام یہاں مقدر مانا جائے گا وہ نکرہ ہوگا اور نکرہ سیاق شرط میں بمنزلے اُس نکرے کے ہوتا ہے جو سیاق نفی میں ہو یعنی جب یہ کہا جاتا ہے کہ میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں کوئی کھانے کی چیز نہیں کھاؤں گا اور یہ چیز یعنی طعام یا غذا یا کھانا الفاظ کلام میں مقدر ہے اور مقدر ملفوظ کی طرح ہوتا ہے پس تخصیص بھی بعض کھانے کی چیزوں کے ارادے سے صحیح ہوگی مگر قضاءً اُس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ یہ ارادہ ظاہر کے خلاف ہے اس لئے کہ ظاہر تو عموم ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ نیت نہ اللہ کے نزدیک صحیح ہوگی نہ حاکم کے حضور میں۔ **خالد**۔ حضرت ولا تخصیص فی الفرد المطلق الخ میں ہے تو صحیح ہے کہ مطلق کی تخصیص نہیں ہوسکتی چونکہ تخصیص چاہتی ہے عموم کو اور یہاں عموم نہیں لیکن مطلق کی تقیید تو ہوتی ہے لہذا جب کسی نے کہا ان اکلت الخ اور اُس سے کسی خاص طعام کی تقیید کرلی تو یہ جائز ہونا چاہیئے مولانا بھائی مطلق کے بعض افراد کو متعین کرنے کو تقیید نہیں کہتے بلکہ یہ بعض کی تخصیص ہے اور تخصیص صحیح نہیں دیکھو اگر کوئی رجال سے جو کہ مطلق ہے خاص قبیلے کے اشخاص مراد لے تو اُس کو تقیید نہیں کہا جائے گا بلکہ اس کو تخصیص کہا جاتا ہے تقیید اوصاف کے ساتھ ہوتی ہے اور تخصیص ذوات میں تو رجال سے جو خاص قبیلے کے اشخاص مراد لے تو یہ افرادِ رجال ذوات ہیں اوصاف نہیں تو ایسے ہی طعام سے بعض خاص طعام معین مراد لینا جو طعام مطلق کے افراد ہیں تخصیص ہوگی تقیید نہ ہوگی **ناصر** تو حضرت معلوم ہوا کہ رجال سے اگر ذی علم لوگ مراد ہوں تو ہو سکتے ہیں چونکہ ذی علم ہونا وصف اور یہ تقیید مطلق ہوگی تخصیص نہیں تو اسی طرح یہاں بھی طعام سے مراد کسی خاص صفت کے نمکین میٹھا طعام مراد ہو اور اسی طرح تقیید کردی جائے مولانا بیشک یہ جائز ہونا چاہیئے لیکن مقتضٰی بقدر ضرورت مراد ہوتا ہے اور وہ مطلق سے پوری ہو جاتی ہے۔ لہذا صفتِ خاص کی زیادتی مطلق پر بلاوجہ ہے لہذا وہ معتبر نہ ہوگی۔

۱ع ولو قال بعد الدخول اعتدی ونوی به الطلاق فيقع الطلاق اقتضاءً لان الاعتداد يقتضی وجود الطلاق فيقدر الطلاق موجودًا ضرورةً ولهذا كان الواقع به رجعيا لان صفة البينونة زائدة علٰی قدر الضرورة فلا يثبت بطريق الاقتضاء ولا يقع الا واحدة لما ذكرنا ۲ع **فصل فی الامر** ۳ع الامر فی اللغة قول القائل لغيره افعل وفی الشرع تصرف الزام الفعل علی الغير ۴ع وذكر بعض الائمة ان المراد بالامر يختص بهذه الصيغة ۵ع واستحال ان يكون معناه ان حقيقة الامر يختص بهذه الصيغة فان الله تعالٰی متكلم فی الازل عندنا وكلامه امر ونهی واخبار واستخبار واستحال وجود هذه الصيغة فی الازل ۶ع واستحال ايضا ان يكون معناه ان المراد بالامر للأمر يختص بهذه الصيغة فان المراد للشارع بالامر وجوب الفعل علی العبد وهو معنی الابتلاء عندنا ۷ع وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصيغة۔ اليس انه وجب الايمان علی من لم تبلغه الدعوة بدون ورود

السمع قال ابو حنيفة لو لم يبعث الله تعالىٰ رسولا لوجب على العقلاء معرفته بعقولهم

شرح اگر کسی شخص نے خلوتِ صحیحہ کے بعد عورت کو کہا کہ عدّت کر اور اس قول سے طلاق کی نیت کی تو اقتضاء النص سے طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ عدّت کا وجود طلاق کے بغیر نہیں ہو سکتا لہٰذا ضرورت کے موافق طلاق مقدر مانی جائے گی پس طلاق رجعی واقع ہوگی بظاہر اعتدی چونکہ طلاق کے لئے الفاظِ کنایہ میں سے ہے اس لئے طلاق بائن پڑتی چاہئے تھی لیکن چونکہ طلاق بائن میں صفت بینونت قدرِ ضرورت سے زائد ہے اقتضاء النص سے اس کا ثبوت نہیں ہوگا اور جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور اس ضرورت سے طلاق مقدر مان لی جائے گی کہ شوہر نے جو اس کو عدّت کرنے کا حکم دیا ہے وہ حکم صحیح ہو جائے پس تقدیر شوہر کے قول کی یہ ہوگی کہ میں نے تجھ کو طلاق دی تو دوسرے شوہر کے لئے عدّت کر اور طلاق رجعی پڑے گی کیونکہ ضرورت اس قدر سے بھی رفع ہو سکتی ہے پس طلاق بائن بطریق اقتضا کے ثابت نہ ہوگی کیونکہ وہ ضرورت سے زائد ہے اور ضرورت جب کہ ادنیٰ قسم کی طلاق یعنی رجعی سے رفع ہو سکتی ہے تو اعلیٰ کے ثبوت کی احتیاج نہ رہی۔ ولو قال بعد الدخول میں احتراز ہے قبل الدخول سے چونکہ اُس صورت میں طلاق اقتضاء کی وجہ سے واقع نہ ہوگی اگرچہ طلاق واقع ہوئی **شرح** یہ فصل امر کے بیان میں ہے۔ خاص کے اقسام سے ایک صیغۂ امر ہے اور صیغۂ امر سے مراد وہ کلمہ ہے جس پر لفظ امر کہ مرکب ہے ام ر سے صادق آتا ہے مثلاً کر۔ جا۔ آ۔ پڑھ **فاضل** حضرت جب امر و نہی خاص کے اقسام میں سے ہیں تو ان کو خاص کے تحت یا متصلاً بیان کرنا چاہئے تھا **مولانا** امر و نہی چونکہ کتاب اللہ کے اہم مباحث میں سے ہیں اور اکثر مسائل شرعیہ ان دونوں پر موقوف ہیں اس لئے ان کو شدّۂ اہتمام کی وجہ سے علیحدہ اور بعد میں مستقلاً بیان کیا تو شدّۂ اہتمام کی بناء پر یہ ایسے ہو گئے جیسا کہ کسی مستقل بحث کو الگ بیان کیا کرتے ہیں۔ **شرح** لغت میں امر اُسے کہتے ہیں کہ کسی شخص کا دوسرے سے کہنا کہ یہ کام کر مراد یہ ہے کہ ایسا فعل کہنا جس میں طلب کے معنی پائے جائیں شریعت میں امر عبارت ہے کسی دوسرے پر فعل کے لازم کر دینے سے یعنی امر کا صیغہ موضوع ہے کسی چیز کی طلب کے واسطے جو بطریق استعلاء و بزرگی کے کی جائے اور دلیل استعلاء و بزرگی کی یہی ہے کہ جب سامع امر کے صیغے کو سنتا ہے تو اس کے ذہن میں فی الفور گذرتا ہے کہ متکلم مجھ کو اس کام کے واسطے مامور کرتا ہے اور خود آمر بنتا ہے اور شک نہیں کہ آمر مامور سے بزرگ تر ہوتا ہے قول القائل میں قول بمعنی مقول ہے چونکہ امر اقسام لفظ سے ہے اور یہ بمنزلہ جنس ہے تمام اقسام لفظ کو شامل ہے۔ لغیرہ کی قید سے اور وہ خارج ہو گئے جو اپنے لئے ہوتا ہے جیسے **وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ** اور قول القائل بمنزلہ فصل ثانی و ممیز ثانی ہے جس سے فعل رسول خارج ہو گیا چونکہ وہ قائم مقام امر کے نہیں افعل کی قید سے نہی اور صیغہ ہائے امر غائب خارج ہو گئے **شرح** بعض ائمہ نے کہا ہے کہ مراد امر یعنی وجوب اسی صیغے سے خاص ہے جب تک کوئی صیغہ امر کا نہ ہوگا وجوب ثابت نہ ہوگا اور بعض الائمہ سے مراد فخر الاسلام بزدوی اور شمس الائمہ سرخسی ہیں **شرح** یعنی بعض الائمہ کے قول سے یہ معنی لینا مناسب نہیں کہ امر کی حقیقت ایسے صیغے کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہے جو طلب کار کے لئے موضوع ہے اور اصطلاح میں امر کا صیغہ کہلاتا ہے کیونکہ اللہ پاک ازل میں متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جس کے لئے نہ حروف ہیں نہ آواز اور اُس کے کلام میں امر۔ نہی۔ اخبار اور استخبار ہے پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ امر کا صیغہ ازل میں موجود ہو۔ **شرح** اور بعض الائمہ کے اُس قول کے یہ معنی کرنا بھی نادرست ہے کہ امر سے امر کی مراد بدون اس صیغے کے حاصل نہیں ہوتی اسی سے خاص ہے کیونکہ مراد شارع کی امر سے بندے پر فعل کا واجب کر دینا ہے جیسے ہمارے علما ابتلا یعنی آزمائش بتاتے ہیں کہ اگر اُس کے امر کی تعمیل کی تو ثواب پایا اور اگر تعمیل نہ کی تو عذاب کا مستحق ہوا **شرح** اور بغیر اس صیغے کے بھی یہ وجوب ثابت ہو جاتا ہے مثلاً عاقل پر واجب ہے کہ ایمان لاوے اگرچہ اُس نے امر کے صیغے کو نہ سنا ہو اور کسی نبی کی طرف سے اُس کو دعوتِ اسلام نہ پہونچی ہو امام ابو حنیفہ کہتے ہیں۔

کہ اگر اللہ تعالیٰ رسول نہ بھیجتا تب بھی ان لوگوں پر جو عاقل ہیں اپنی عقلوں کے ذریعہ سے اللہ کی معرفت واجب ہوتی ۔ یہاں اتنی بات اور بڑھاتا ہوں کہ امام کا تحقیقی مذہب یہ ہے کہ جس شخص کو دعوتِ اسلام نہ پہونچے تو وہ صرف اپنی عقل کے ہونے سے بغیر تجربے کے جو سن بلوغ میں پہنچ کر حاصل ہوتا ہے مکلف نہیں سمجھا جاتا ہے پس ایسی حالت میں اگر وہ نہ ایمان کا معتقد ہو نہ کفر کا تو معذور قرار پائے گا کیونکہ عقل بنفسہ ایمان کا موجب نہیں ہے بلکہ ادراک ایمان کا آلہ ہے ہاں جب اُس کو ایمان کے بعد تجربہ حاصل ہو جائے اور اتنی مہلت مل جائے کہ صانع عالم کے وجود کے ثبوت کی نشانیوں پر غور و تامل کر سکے اور پھر بھی وہ اللہ پر ایمان نہ لائے تو معذور نہ سمجھا جائے گا کیونکہ اس قدر تجربہ اور مہلت اُس کے حق میں دعوت رسول کے برابر ہے جس سے اُس کے دل میں بخوبی صانع عالم کے وجود پر دلالت و تنبیہ ہو سکتی تھی پس مصنف نے جو کہا ہے کہ لوجب علی العقلاء معرفتہ بعقولہم یہاں عقول سے مراد ایسی عقول ہیں جن کے ساتھ تجربہ بھی ہو بخلاف معتزلہ کے کہ اُن کے نزدیک صرف عقل تکلیف ایمان کا باعث ہے پس اُن کے نزدیک جو عقل رکھتا ہے اُس کا عذر ترکِ ایمان پر مسموع نہ ہو گا اور طلبِ حق سے اُس کا رکا رہنا کسی طرح قابلِ پذیرائی نہ ہو گا اُس کو چاہیئے کہ صانع عالم کی معرفت اور اُس کے احکام میں فکر کرے اگر فکر نہ کرے گا تو اُس پر مواخذہ دار ہو گا اشاعرہ کے نزدیک چونکہ اشیا کے اچھے اور برے ہونے کا دار و مدار شرع پر ہے کہ شرع نے جس چیز کو اچھا کہا وہ اچھی ہے اور جس کو برا کہا وہ بری ہے اگر برعکس کرتی تو برعکس ہوتا پس اگر ایسے شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچے تو معذور سمجھا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک معتبر شارع سے سننا ہے اور وہ اس کو حاصل نہ ہوا اسی اختلاف کی بنا پر شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ایسے شخص کو مار ڈالے تو قاتل پر ضمان لازم آئے گا کیونکہ اُس کا کفر معاف ہے پس وہ ضمان میں مسلمان کی طرح ہے اور حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص کے قاتل پر ضمان لازم نہ آئے گا کیونکہ ان کے نزدیک کفر اُس کا ایسی حالت میں معاف نہیں ہے گو قتل اُس کا دعوت سے قبل حرام ہے ۔ **عاقل** حضرت امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول لولم یبعث اللہ الخ اللہ تبارک و تعالیٰ کے قول وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا کے بالکل خلاف ہے چونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہم کسی کو عذاب نہیں دیتے جب تک اس کی طرف رسول نہیں بھیجتے اور امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر رسول نہ بھی آتے تب بھی ایمان ضروری تھا **مولانا بھائی** وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ الخ آیت کلام اللہ میں وہ احکامات مراد ہیں جو ایمان باللہ کے بعد واجب ہوتے ہیں وہ بغیر بعثت رسول واجب نہیں ہونے اور ان کے نہ کرنے سے بلا بعثت عذاب بھی نہ ہو گا ۔

ع فیحمل ذٰلک علی ان المراد بالامر یختص بھٰذہ الصیغۃ فی حق العبد فی الشرعیات ع حتّٰی لا یکون فعل الرسول بمنزلۃ قولہ افعلوا ولا یلزم اعتقاد الوجوب بہ ع والمتابعۃ فی افعالہ علیہ السلام انما تجب عند المواظبۃ وانتفاء دلیل الاختصاص ع فصل اختلف الناس فی الامر المطلق ای المجرد عن القرینۃ الدالۃ علی اللزوم وعدم اللزوم نحو قولہ تعالیٰ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ وقولہ تعالیٰ وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ

تشریح پس اُن بعض ائمہ کے قول کا یہ مطلب ہو گا کہ مسائلِ شرعیہ میں بندہ کے حق میں وجوب اُسی صیغہ امر سے ثابت ہوتا ہے یعنی جو تکلیفات بندے پر شرع نے رکھی ہیں وہ خاص اس صیغے سے واجب ہوئی ہیں اور جن چیزوں کے جاننے کا مدار عقل و تجربہ ہیں جیسے خدا کی ذات و

صفات پر ایمان رکھنا اُن کا وجوب اس صیغے سے مختص نہیں البتہ شرعیات میں فعل کا وجوب خاص صیغۂ امر ہی سے ہوتا ہے۔
تشریح یہی وجہ ہے کہ رسول کا فعل اُن کے قول افعلوا یعنی صیغۂ امر کے برابر نہ ہوگا اور اُس کے وجوب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا یعنی آنحضرت صلعم کا کوئی کام ہم پر واجب نہیں جب تک انہوں نے حکم نہ دیا ہو مگر بعض علمائے شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ کے فعل سے بھی ہم پر وجوب اُس فعل کا ثابت ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلعم سے ایک بار کئی نمازیں فوت ہوگئیں تو آپ نے اُن کو ترتیب وار پڑھا اور ارشاد کیا صلوا کما رأیتمونی اصلی یعنی نماز اس طرح پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے دیکھا جیسا کہ ترمذی نے عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کیا ہے اس حدیث سے ظاہر ہے کہ فعل رسول کی متابعت بھی واجب ہے جواب اس کا مصنف یوں دیتے ہیں **س ح** یعنی رسول اکرمؐ کے افعال میں متابعت اور اعتقاد وجوب دو طرح ثابت ہوگا ایک یہ کہ حضور کی مواظبت اس فعل پر ثابت ہو دوم یہ بھی معلوم ہو جائے کہ یہ عمل خصوصیات حضور سے نہیں دیکھو ایک بار آپ نے نماز پڑھاتے میں پیروں سے نعلین نکال ڈالیں صحابہ نے بھی اپنے اپنے پیروں سے نکال ڈالیں نماز سے فارغ ہو کر آپ نے اُن سے کہا کہ تم نے کیوں ایسا کیا عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کو اُتارتے دیکھا تو ہم نے بھی اُتار دیا آپ نے فرمایا کہ مجھ کو ابھی جبریلؑ نے آکر خبر دی تھی کہ آپ کی نعلین میں پلیدی لگی ہوئی ہے اس لئے میں نے اُتار ڈالا جس وقت کوئی تم میں سے مسجد میں آئے تو اس کو چاہئے کہ اپنی نعلین کو دیکھ لے اگر اُن میں گندگی ہو تو پونچھ کر اُن سے نماز پڑھ لے رواہ ابوداود عن ابی سعید الخدری اور آنحضرت صلعم نے بنفس نفیس تو روزے پر روزہ رکھا اس طرح کہ ایک روزہ بغیر افطار کئے دوسرا روزہ رکھ لیا مگر صحابہ کو اس کام سے منع کیا۔ چنانچہ صحیحین میں ابوہریرہؓ سے مروی ہے۔ اسے صوم وصال کہتے ہیں اور فتاویٰ عالمگیری میں جو کہا ہے کہ صوم وصال سے یہ مراد ہے کہ ایک سال تک روزے رکھے اور اُن دنوں میں بھی موقوف نہ کرے جن میں رکھنا منع ہے یہ مؤلفین فتاوے کی غلطی ہے۔ یہ تعریف صوم الدہر کی ہے اور یہ جو آپ نے فرمایا تھا صلوا کما رأیتمونی اصلی یہاں لفظ صلوا سے وجوب اتباع مستفید ہوتا ہے نہ صرف فعل رسول سے پس امر اس قول میں وجوب کے لئے آیا ہے اور یہ وجوب صرف فعل سے ثابت نہیں ہوتا اگر ایسا ہوتا تو آپ کو یہ فرمانے کی حاجت نہ پڑتی صحابہ خود بخود آپ کے فعل سے ایسا سمجھ لیتے اس سے معلوم ہوا کہ فعل امر کا مرادف نہیں۔ شافعیؒ نے یہ جو کہا ہے کہ لفظ امر دو قسم پر ہے قول اور فعل پس فعل بھی امر کی ایک قسم ہے۔ چنانچہ اس آیت سے بھی یہ ثابت ہے وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ یہاں امر سے مراد فعل ہے نہ قول کیونکہ رشید فعل کی صفات میں سے ہے قول کی صفت سدید کے ساتھ کرتے ہیں جواب اس کا کئی طرح ہے (۱) امر سے مراد آیت میں فعل نہیں بلکہ شان اور طریق مراد ہے (۲) امر سے مراد قول ہی ہے اور قرینہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے فَاتَّبَعُوْا اَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ یعنی وہ فرعون کے کہے میں چلے اور فرعون کا کہنا رشید (ٹھیک) نہیں امر بمعنی قول کی صفت رشید کا واقع ہونا ایک شئے کو اُس کے صاحب کی صفت کے ساتھ موصوف کرنے کے قبیل سے ہے اور یہ ایک قسم مجاز کی ہے (۳) اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ آیت مذکور میں امر فعل کے معنی میں ہے لیکن وہ حقیقت نہیں مجاز ہے کہ سبب کا نام مسبب پر استعمال کر لیا ہے کیونکہ فعل کا نام امر رکھ لیا ہے اس لئے کہ امر فعل کا سبب ہے اور گفتگو حقیقت میں ہے نہ مجاز میں **تشریح** ایسے امر کی نسبت علما میں اختلاف ہے جس میں کوئی قرینہ لزوم یا عدم لزوم کا نہ پایا جائے جیسے اللہ نے فرمایا ہے فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا کہ جب قرآن پڑھا جائے تو اُس کو سنو اور چپ رہو تا کہ تم پر رحم ہو۔ دوسری جگہ فرمایا لَا تَقْرَبَا کہ نزدیک نہ جاؤ (اے آدم وحوا) اُس درخت کے پس ہو جاؤ گے ظلم کرنے والوں میں سے ان دونوں مثالوں میں وجوب اور عدم وجوب پر کوئی قرینہ نہیں پچھلی مثال میں بظاہر صیغہ نہی کا ہے مگر نصاً امر مراد ہے اور مقصود اس سے اِجْتِنَابًا ہے اس لئے کہ کسی شئے سے نہی کا واقع ہونا اُس کی ضد کے لئے امر ہے۔ **ز اہلد** حضرت یہاں تو دونوں مثالوں میں قرینہ موجود ہے لہذا مثال مثل لہ کے مطابق نہیں چونکہ ممثل لہ تو المجرد عن القرینۃ اور مثال پیش کی گئی فاستمعوا لہ وانصتوا اور لا تقربا حالانکہ

فاستمعوا له وانصتوا میں لعلکم ترحمون قرینہ موجود ہے کہ یہ امر ندب کے لئے ہے چونکہ نوافل پر امید رحمت ہوتی ہے بخلاف واجبات کے کہ وہ تو خالص حق اللہ اور ایک قسم کا قرض ہے ان پر امید رحمت کے کیا معنیٰ اس طرح لاتقربا ہذہ الشجرۃ کے بعد فتکونا من الظلمین موجود ہے جو قرینہ ہے کہ یہاں امر وجوب کے لئے ہے چونکہ ظالم ہونا اسی امر کے ترک کی وجہ سے ہو سکتا ہے جو ضروری ہو تو یہاں عدم تقرب لازمی اور ضروری ہے مولانا اول اعراض کا جواب تو یہ ہے کہ آپ کا اعتراض ہی سرے سے غلط ہے امید رحمت جیسا کہ نوافل پر ہے ایسے ہی واجبات پر بھی ہے۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ لاتقربا کے بعد جو فتکونا من الظلمین ہے اس میں فاء تفریعیہ نہیں کہ ماسبق پر نتیجہ مرتب ہو رہا ہے بلکہ فاء عاطفہ ہے اور تکونا نہی کا صیغہ ہے اور اس کا عطف لاتقربا پر ہو رہا ہے لا کے تحت میں تو دونوں نہی کے صیغے ہوئے تو عبارۃً یوں ہوئی لاتقربا ھٰذہ الشجرۃ فلاتکونا من الظلمین تو اب بتائیے قرینہ کہاں ہے دونوں نہی کے صیغے ہیں۔ (۱) عامۃ فقہا کا مذہب یہ ہے کہ ایسا امر وجوب کے لئے ہے وجوب سے یہ مراد ہے کہ جس چیز کے لئے اُس کا صیغہ بولا جائے اُس کا کرنا جائز ہے اور نہ کرنا حرام ہے (۲) ابو ہاشم معتزلی اور کثیر معتزلی کی رائے یہ ہے کہ اُس سے ندب ثابت ہوتا ہے اور ندب سے مراد یہ ہے کہ کرنا جائز ہے اور راجح ہے نہ کرنے سے (۳) امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وہ لفظی طور پر وجوب اور ندب میں مشترک ہے اور امام ممدوح سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ صرف ندب کے لئے ہے اور یہ بھی اُن کی طرف منسوب کرتے ہیں کہ وہ صرف وجوب کے لئے ہے مگر کہتے ہیں کہ اُنہوں نے ندب کا قول چھوڑ دیا تھا (۴) شیخ ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے کہ صیغۂ امر ایک ایسی چیز کے لئے موضوع ہے جو ندب اور وجوب دونوں میں مشترک ہے اور وہ اقتضاء ہے پس اگر اقتضاء حتمی ہے تو وجوب ہے ورنہ ندب ہے (۵) بعض اصحاب امام مالکؒ کا یہ مذہب ہے کہ اس سے اباحت ثابت ہوتی ہے اباحت اُسے کہتے ہیں کہ کرنا اور نہ کرنا دونوں باتیں جائز ہیں (۶) ابن شریح شافعیؒ کے نزدیک جب تک امر کی مراد نہ کھولی جائے اُس وقت تک اُس کا مقتضیٰ توقف ہے امام ابو الحسن اشعریؒ اور قاضی ابو بکرؒ باقلانی کا بھی یہی مذہب ہے (۷) بعض کہتے ہیں کہ امر الٰہی وجوب کے لئے اور امر رسول ندب کے لئے ہے (۸) شیعہ کی رائے یہ ہے کہ وجوب اور ندب اور اباحت اور تہدید ان چار چیزوں میں مشترک ہے (۹) بعض شیعہ کی رائے یہ ہے کہ وہ وجوب اور ندب اور اباحت ان تینوں میں لفظاً مشترک ہے (۱۰) سید مرتضیٰ اثنا عشری کی رائے یہ ہے کہ امر وجوب اور ندب اور اباحت میں معنًا مشترک ہے یعنی اُس کو اذن کے لئے وضع کیا ہے جو ان تینوں کو شامل ہے۔ اشتراک لفظی اُسے کہتے ہیں کہ لفظ ایک ساتھ ہر معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایک ایسے مفہوم کلی کے لئے وضع کیا ہو جس کی بہت سی فردیں ہوں جیسے اذن کی وجوب اور ندب اور اباحت افراد ہیں جن کی یہ رائے ہے کہ صیغۂ امر کا مدلول حقیقی ندب ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ امر طلب فعل کے لئے موضوع ہوا ہے تو ضرور ہے کہ اُس میں فعل کی جانب ترک فعل کی جانب سے راجح ہو تاکہ فعل طلب کیا جائے اور اس کا ادنیٰ درجہ ندب ہے کیونکہ اباحت میں تو دونوں طرفین یعنی طلبِ فعل و ترکِ فعل برابر ہیں اور ترک فعل کی ممانعت جو وجوب میں ہے وہ رجحان پر ایک زائد شے ہے اور جن کے نزدیک امر کا حکم صرف اباحت ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ طلب کے معنی یہ ہیں کہ فعل کی اجازت دی گئی ہے اور وہ حرام نہیں ہے تو ادنیٰ درجہ اُس کا اباحت ہے۔ اور جو علما توقف کے قائل ہیں اُن کی دلیل یہ ہے کہ امر مختلف معانی میں مستعمل ہے جن میں سے بعض حقیقی ہیں۔ اور بعض مجازی یہاں تک کہ استقرار سے اُس کا اتنے معانی میں مستعمل ہونا معلوم ہوا ہے (۱) وجوب جیسے اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جو کوئی چور ہو مرد یا عورت تو اُن کے ہاتھ کاٹ ڈالو (۲) اباحت جیسے فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ یہاں امر اباحت کے لئے ہے کیونکہ متعدد ازواج کو ایک مسئلہ لازمی مذہبی قرار نہیں دیا (۳) ندب جیسے وَالَّذِيْنَ يَبْتَغُوْنَ الْكِتٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوْهُمْ یعنی جو غلام تم سے مکاتبت چاہیں یعنی کچھ دے کر آزاد ہونا چاہیں تو اُن کو مکاتب کر دو (۴) تہدید یعنی غصہ کے ساتھ دوسرے سے خطاب کرنا جیسے اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ یعنی جو چاہو کئے جاؤ (۵) عاجز کرنا جیسے فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ یعنی تم قرآن

کی کسی چھوٹی سی سورۃ کی مثل بنالاؤ (۶) تادیب اور یہ مثل ندب کے ہے مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ ندب ثواب آخرت کے لئے ہے اور تادیب تہذیب اخلاق کے واسطے چنانچہ بخاری و مسلم نے عمر بن سلمہ سے روایت کی ہے کہ میں لڑکا تھا اور رکابی کے ہر طرف سے کھاتا تھا حضرتؐ نے فرمایا سم اللہ وکل بیمینك و کل ممایلیك یعنی بسم اللہ کہہ اور اپنے داہنے ہاتھ سے کھا اور اس طرف سے کھا جو تیرے قریب ہو امام شافعیؒ کا یہ قول کہ یہاں امر ایجاب کے لئے ہے درست نہیں کیونکہ مخاطب بچہ غیر مکلف تھا (۷) ارشاد اس کا مطلب ندب کے قریب ہے مگر اس کا تعلق دینوی منافع سے ہے جیسے اَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ یعنی اگر عورت کو طلاق دو یا رجوع کرو تو دو آدمی ان معاملوں پر گواہ کر لو جو عادل ہوں (۸) تسخیر کے لئے جیسے كُوْنُوْا قِرَدَةً خَاسِئِيْنَ یعنی ہو جاؤ بندر پھٹکارے (۹) امتنان کے لئے جیسے كُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلٰلًا طَيِّبًا یعنی جو اچھی چیزیں اللہ نے حلال کی ہیں اُن کو کھاؤ (۱۰) اکرام کے لئے جیسے اللہ اہلِ جنت کو فرماتا ہے اُدْخُلُوْهَا بِسَلٰمٍ اٰمِنِيْنَ یعنی جنت میں صحت و سلامتی سے جاؤ۔ (۱۱) اہانت کے لئے جیسے كُوْنُوْا حِجَارَةً اَوْ حَدِيْدًا یعنی تم پتھر یا لوہا ہو جاؤ یہاں حقیقی طور پر پتھر یا لوہا ہو جانا مقصود نہیں جیسے كُوْنُوْا قِرَدَةً میں مقصود تھا بلکہ مقصود یہاں کفار کی خواری و زاری کا اظہار ہے (۱۲) تسویہ کے لئے مگر اس میں یہ شرط ہے کہ نہی کا اُس پر عطف ہو جیسے اہلِ دوزخ کی نسبت اللہ فرماتا ہے فَاصْبِرُوْٓا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ یعنی صبر کرو یا نہ کرو تم کو برابر ہے (۱۳) دعا کے لئے جیسے اللہ ولد کو ارشاد کرتا ہے کہ والدین کے واسطے یوں دعا کر رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيٰنِيْ صَغِيْرًا یعنی اے رب میرے والدین پر رحم کر جیسا کہ انھوں نے لڑکپن میں مجھ کو پالا (۱۴) ترجی کے لئے (۱۵) تمنا کے لئے۔ تمنا اور ترجی میں یہ فرق ہے کہ ممکن چیز کی آرزو کو ترجی کہتے ہیں اور محال و ممکن دونوں کی آرزو کو تمنا بولتے ہیں ؎ بلبل تو چہک اگر خبر ہے + گل تو ہی جہک بتا کدھر ہے۔ بکاؤلی کو کمال اشتیاق ہے کہ گل کا سراغ کہیں سے ملے اس لئے بلبل اور گل سے پتہ بتانے کی درخواست کرتی ہے لیکن محال ہے کہ یہ دونوں پتہ بتا سکیں لیکن چونکہ کمال اشتیاق پر محمول ہے اس لئے ہم اس کو تمنا کہیں گے نہ ترجی (۱۶) تحقیر کے لئے اہانت اور تحقیر میں یہ فرق ہے کہ تحقیر میں محض اعتقاد کر لینے سے حقارت پیدا ہو جاتی ہے گو کوئی ایسا کام نہ کیا جائے جو حقارت پیدا کرتا ہو برخلاف اہانت کے کہ اُس میں ایسے کام کا ہونا ضرور ہے جس سے اہانت پیدا ہو چنانچہ جب مقابلے کے لئے فرعون نے جادوگر بلوائے تو حضرت موسیٰؑ نے اُن کو کہا اَلْقُوْا مَآ اَنْتُمْ مُّلْقُوْنَ یعنی اچھا تم ڈالو جو ڈالنا ہو (۱۷) ایجاد کے کیلئے جیسے اللہ تعالے کا قول كُنْ فَيَكُوْنُ (۱۸) تصییر کیلئے اس میں اور ایجاد میں یہ فرق ہے کہ وہاں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہو جانا معتبر نہیں اور اس میں معتبر ہے بعض تصییر کو بھی ایجاد میں داخل کرتے ہیں مثال اُس کی یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے اذا لم تستحیی فاصنع ما شئت رواہ البخاری عن ابن مسعود یعنی جس وقت تم نے شرم نہ کی پس کر جو چاہے (۱۹) تخویف کے لئے جیسے قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيْلًا اِنَّكَ مِنْ اَصْحٰبِ النَّارِ یعنی اے رسول تم اُس شخص سے کہہ دو کہ اے کافر چند روز کفر میں عیش اُڑا لے آخر تو دوزخی ہی ہے۔ پس جب کہ امر اتنے معانی میں مستعمل ہے تو جب وہ مطلقاً مذکور ہو گا اور کوئی قرینہ اس کے ساتھ ایسا نہ ہو گا کہ ان معانی میں سے ایک کو معین کر لیا جائے تو اس میں توقف کرنا واجب ہو گا جب تک مُراد متعین نہ ہو۔

ع والصحیح من المذھب ان موجبہ الوجوب۔

شرح اکثر حنفیہ کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ صیغۂ امر کا مدلول ایک ہی ہے اور وہ وجوب و لزوم ہے کیونکہ وہ کلام کے سمجھنے سمجھانے کے لئے موضوع ہوا ہے اور اشتراک اس فائدے میں خلل ڈالتا ہے پس دوسرے معانی کا اُس وقت لحاظ ہو گا جب اُن کے لئے کوئی قرینہ موجود ہو اور جب اُس کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو تو اُسے وجوب پر حمل کریں گے اور خاص وجوب کو اس لئے مدلول حقیقی قرار دیا ہے کہ وہ کمال طلب ہے اور اشیا میں اصل کمال ہی ہے کیونکہ ناقص ایک وجہ سے ثابت ہے اور دوسری وجہ سے ثابت نہیں پس جن

علماء نے امر کو ندب اور اباحت کے معنی کے لئے موضوع قرار دیا ہے تو انہوں نے نقصان کو اصل اور کمال کو عارض گردانا ہے اور بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ امر ممانعت و حرمت کے بعد اباحت کے لئے ہے اور ممانعت سے قبل وجوب کے واسطے چنانچہ اللہ فرماتا ہے۔ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا شکار حلال و مباح تھا پھر اللہ پاک نے احرام کی وجہ سے اُسے حرام کر دیا تو اس صورت میں فَاصْطَادُوا فرمانا اس بات کے جتلانے کے لئے ہے کہ حرمت کا سبب اُٹھ گیا اور امر اصلیت پر عود کر آیا حنفیہ کہتے ہیں کہ حرمت کے بعد بھی وجوب قرآن میں آیا ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ یعنی جب ماہ ہائے حرام نکل جائیں تو مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کرو۔ ماہ ہائے حرام چار ہیں رجب ذیقعدہ۔ ذی حجہ اور محرم ان مہینوں میں کشت و خون ممنوع تھا پھر اُس کا وجوب ثابت ہوا اور اس آیت میں وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا شکار کی اباحت امر سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا ثبوت دو اور طریق سے ہے ان میں سے ایک طریق یہ آیت ہے أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ حلال ہوئیں تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں یہ قرینہ لفظی ہے اور دوسرا طریقہ قرینۂ معنوی ہے اور وہ یہ ہے کہ شکار کرنے کا امر صرف مہربانی کے طور پر بندوں کے نفع کے لئے ہے اگر فرضیت کے طور پر ہوتا تو اُن پر اس سے بڑا حرج لازم آتا پس ثابت ہوا کہ امر کے ساتھ جب کوئی قرینہ نہ ہو تو صرف وجوب کے لئے ہے۔

ع۱ الا اذا قام الدليل على خلافه لان ترك الامر معصية كما ان الايتمار طاعة ع۲ قال الحماسي

ع اطعت لامريك بصرم حبلي　　مريهم في احبتهم بذاك

فهم ان طاوعوك فطاوعيهم　　وان عاصوك فاعصي من عصاك

ع۳ والعصيان في ما يرجع الى حق الشرع سبب للعقاب ع۴ وتحقيقه ان لزوم الايتمار انما يكون بقدر ولاية الأمر على المخاطب وهذا اذا وجهت صيغة الامر الى من لا يلزمه طاعتك اصلا لا يكون ذلك موجبا للايتمار واذا وجهتها الى من يلزمه طاعتك من العبيد لزمه الايتمار لا محالة حتى لو تركه اختيارا يستحق العقاب عرفا وشرعا فعلى هذا عرفنا ان لزوم الايتمار بقدر ولاية الأمر اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى ملكا كاملا في كل جزء من اجزاء العالم وله التصرف كيف ما شاء واراد واذا ثبت ان من له الملك القاصر في العبد كان ترك الايتمار سببا للعقاب فما ظنك في ترك امر من اوجدك من العدم وادرّ عليك شآبيب النعم

شرح ع۱ مگر کوئی دلیل اس کے خلاف پائی جائے یعنی کوئی قرینہ یا مجاز کی صورت قائم ہو تو وجوب نہ رہے گا بلکہ اس وقت دوسرے معانی پر حمل کیا جائے گا کیونکہ ترک امر گناہ ہے جس طرح فرمانبرداری طاعت ہے........ شرح ع۲ حماسی میں یا نسبت کے

لئے ہے منسوب ہے حماسہ کی طرف جس کے معنی لغۃً شجاعت کے ہیں اور مُراد ادب کی وہ کتاب ہے جس میں پہلا باب شجاعت وبہادری کے بیان میں ہے اُس کتاب و دیوان کا نام حماسہ تسمیۃ الکل باسم الجزو کے قبیل سے ہے یہاں حماسی مُراد وہ شاعر جس کا وہ دیوان ہے یہاں حماسہ کا شعر اس وجہ سے استدلال میں پیش کیا چونکہ اس میں بڑے بڑے مشہور امراء کے کلام اس میں موجود ہیں جن سے استدلال ہوتا ہے لہذا اس سے استدلال ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی واضع لغۃ کا قول پیش کر دیا جائے ت اے محبوبہ تو نے فرمانبرداری کی اپنے حکم دینے والوں کی میری دوستی کی رسی کاٹ دینے میں + اے محبوبہ تو اُن کو حکم دے تو یہی کہ وہ بھی اپنے دوستوں کو چھوڑ دیں + اگر اُنھوں نے تیری فرمانبرداری کی تو تو بھی اُن کی فرمانبرداری کیجیو + اور اگر انہوں نے تیری نافرمانی کی تو جو تیرا نافرمان ہو تو بھی اُس کی نافرمانی کیجیو۔ تش ع اور عصیان اُس چیز میں جو حق شرع کے متعلق ہے عذاب کا باعث ہے۔ تش ع تحقیق اس باب میں یہ ہے کہ آمر یعنی حکم دینے والے کے اندازۂ مرتبہ کے مطابق مخاطب پر فرمانبرداری اُس کے حکم کی لازم ہوتی ہے اسی لئے اگر امر کا صیغہ ایسے شخص کی طرف متوجہ ہو جس پر فرمانبرداری آمر کی لازم نہیں تو وجوب اس امر سے ثابت نہیں ہوگا اور جب امر ایسے شخص کی طرف متوجہ کیا گیا جس پر فرمانبرداری لازم ہے تو وجوب ثابت ہوگا اگر دانستہ فرمانبرداری نہ کرے گا تو عرفًا اور شرعًا سزا کا مستحق ہو گا۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ فرمانبرداری کا واجب ہونا حکم دینے والے کے مرتبے کے مطابق ہے اب ہم کہتے ہیں کہ تمام عالم کے اجزا میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کامل ملک ثابت ہے اور اُس کو جس طرح چاہے تصرف حاصل ہے۔ جب ملک قاصر والے کے حکم نہ بجالانے سے سزا کا استحقاق ہو جاتا ہے تو جس نے تجھ کو عدم سے موجود کیا اور طرح طرح کی نعمتوں کے مینھ تجھ پر برسائے تو اُس کے حکم نہ بجا لانے سے ضرور عذاب لاحق ہوگا۔ امر کے وجوب کے لئے ہونے پر یہ دلیل مصنف کی طرف سے ہے اب دوسرے دلائل اس پر سننا چاہیئے (۱) اللہ تعالیٰ معمور بن مکلفین کو فرماتا ہے مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ مطلب یہ ہے کہ جب اللہ اور رسول کسی کام کا حکم دیں تو کسی ایمان دار مرد و عورت کو اپنے کام پر اختیار باقی نہیں رہتا کہ چاہیں اُن کے حکم کو قبول کریں اور چاہیں نہ قبول کریں بلکہ اُن پر واجب ہے کہ اُن کے حکم کی فرمانبرداری کریں اور یہ بات واجب کے سوا دوسرے میں نہیں تو معلوم ہوا کہ امر کا مدلول حقیقی وجوب ہے (۲) تارک امر کے لئے نص سے وعید ثابت ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖۤ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ یعنی اُن کو ڈرا دینا چاہیئے جو رسول کے حکم سے مخالفت کرتے ہیں اور اس کو ترک کرتے ہیں اُن کو دنیا میں فتنہ اور آخرت میں عذاب پہنچے گا ایسی وعید سوائے واجب کے کسی اور چیز کے ترک کرنے میں نہیں ہو سکتی (۳) اہلِ لغت اور عرف کا اجماع اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امر وجوب کے لئے ہے کیوں کہ جب کوئی کسی سے کوئی کام طلب کرتا ہے کا تو امر کا صیغہ بولتا ہے اور طلب کا کمال وجوب ہے اور اصل یہ ہے کہ جب کوئی لفظ اشتراک اور حقیقت و مجاز میں دائر ہو تو اشتراک اُڑا دینا چاہیئے حقیقت و مجاز پر عمل کرنا چاہیئے اور علماء ہمیشہ صیغۂ امر کو وجوب کے معنی میں لیتے رہے ہیں کسی نے کبھی اس سے انکار نہیں کیا پس اسی قدر مدلولات الفاظ کے ثبوت کے لئے کافی ہے (۴) جب کہ افعال ماضی و مستقبل و حال کے صیغے اپنے اپنے معانی پر دلالت کرتے ہیں تو ضرور ہے کہ امر کا صیغہ وجوب پر دلالت کرے کیونکہ اصل عدم اشتراک ہے کہ ہر ایک چیز کا صیغہ کہ خاص اپنے ہی معنی پر حقیقۃً دلالت کرتا ہے ایک دوسرے کے ساتھ مشترک نہیں تو امر بھی مشترک نہ ہوگا۔ (۵) اللہ نے کفار کی مذمت امر مطلق کی مخالفت پر کی ہے اور یہی وجوب کا مفہوم ہے چنانچہ کہا ہے۔ وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ ارْكَعُوْا لَا يَرْكَعُوْنَ یعنی جب اُن کو کہا جاتا ہے کہ رکوع کرو تو رکوع نہیں کرتے اس سے معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لئے ہے ورنہ تعمیل نہ کرنے پر مذمت نہ ہوتی۔

ع فصل الامر بالفعل لا یقتضی التکرار ع ولذا قلنا لو قال طلق امرأتی فطلقها

الوكيل ثم تزوجها الموكل ليس للوكيل ان يطلقها بامر الاول ثانيا ع۳ ولو قال زوجني امرأةً لا يتناول هذا تزويجا مرةً بعد اُخرىٰ ع۴ ولو قال لعبده تزوج لا يتناول ذٰلك الا مرة واحدةً ع۵ لان الامر بالفعل طلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار فان قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الحكم ع۶ ثم الامر بالضرب امر بجنس تصرف معلوم وحكم اسم الجنس ان يتناول الادنىٰ عند الاطلاق ويحتمل كل الجنس ع۷ وعلىٰ هذا قلنا اذا حلف لا يشرب الماء يحنث بشرب ادنىٰ قطرة منه ولو نوى به جميع امياه العالم صحت نيته ع۸ ولهذا قلنا اذا قال لها طلقي نفسكِ فقالت طلقت يقع الواحدة ولو نوى الثلث صحت نيته ۔

ش ع۱ کسی کام کا امر اس کام کی تکرار کو نہیں چاہتا پس مامور بہ کو ایک بار بجالانے سے اُس امر سے برات حاصل ہو جاتی ہے خواہ مطلق ہو یا کسی شرط کے ساتھ مقید ہو یا کسی وصف سے مخصوص ہو بلکہ تکرار کا احتمال بھی نہیں ہوتا کیونکہ تکرار شان عدد کی ہے اور امر میں عدد کا احتمال نہیں ہوتا تو بالضرور اُس میں تکرار کا احتمال بھی نہ ہوگا اور تمام اہلِ عربیت کا اس بات پر اجماع ہے کہ صیغۂ امر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ زمانۂ آئندہ میں مامور بہ یہ کام کرے پھر جس مادّے اور باب کا وہ امر ہوگا اُس خاص طلب پر دلالت کرے گا اور طلب ایک حقیقت مطلقہ ہے جس کے مفہوم میں تکرار داخل نہیں ہے یہ مذہب جمہور حنفیہ کا ہے فاضل حضرت ایمان پر رہنے کا ہمیشہ حکم ہے لہذا امر میں تکرار ہو گیا مولانا بہائی ایمان اور نیکی پر قائم رہنا یہ تکرار نہیں بلکہ ثبات ہے۔ اول امر کے وقت ہی حکم خداوندی تھا۔ کہ مرتے وقت ایمان پر رہنا۔ ش ع۲ اسی لئے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے وکیل سے کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے وکیل نے اُس کو طلاق دے دی پھر دوبارہ اُس شخص نے مطلقہ سے نکاح کیا تو اب وکیل کو یہ نہیں پہونچتا کہ ایک دفعہ کے امر کے سبب دوسری دفعہ اُس عورت کو مؤکل کی طرف سے طلاق دیدے کیونکہ امر تکرار کو نہیں چاہتا۔ ش ع۳ اور اگر کسی شخص نے وکیل سے کہا کہ میرے ساتھ کسی عورت کا نکاح کرادے تو یہ امر کئی بار کے نکاح کرادینے کو شامل نہ ہوگا۔ ش ع۴ اور اگر مالک نے غلام سے کہا کہ نکاح کرلے اس امر سے ایک ہی دفعہ نکاح کرلینے کی اجازت ہوگی ش ع۵ وجہ اس کی یہ ہے کہ امر سے بالفعل ایجادِ فعل کی طلب بطور اختصار کے مقصود ہوتی ہے کیونکہ لفظ مار اتنی عبارت کا اختصار ہے کہ مارنے کا کام کر یا میں تجھ سے مارنے کا کام طلب کرتا ہوں اور مختصر کلام اور مطول کلام ثبوتِ حکم و افادۂ معنی میں برابر ہیں کیونکہ اختصار کا فائدہ صرف اسی قدر ہے کہ اُس سے الفاظ کم ہو جاتے ہیں معنی میں کوئی تغیر نہیں آتا۔ ش ع۶ اور مارنے کا حکم دینا امر ہے ساتھ جنس تصرف معلوم کے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ اطلاق کے وقت ادنیٰ کو شامل ہو اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہو مطلب یہ ہے کہ مارنا مصدر ہے اور مصدر اسم جنس ہے اور اسم جنس کا مدلول حقیقت واحدہ ہے مگر وحدت کبھی اصلی ہوتی ہے جو ایک ہی فرد پر صادق آتی ہے اور کبھی اعتباری ہوتی ہے جو تمام جنس کو شامل ہوتی ہے پہلی کو وحدت حقیقی کہتے ہیں اور دوسری کو وحدت جنسی چونکہ وحدت حقیقی فہم کے نزدیک متبادر ہے اور وحدت جنسی متبادر نہیں اس لئے جب صیغۂ امر مطلق ہوتا ہے تو وحدت حقیقی جو جنس کا ادنیٰ مرتبہ ہے مقصود ہوتی ہے اور کل جنس پر جو وحدت جنسی ہے واقع ہونے کے لئے نیت

کی ضرورت ہے بغیر نیت کے کل جنس مقصود نہیں ہو سکتی۔ شرح اسی وجہ سے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھالے کہ پانی نہیں پیئے گا تو اگر ایک ادنیٰ قطرہ پانی کا پی لے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر اُس کی نیت میں قسم کے وقت یہ ہو کہ تمام عالم کا پانی نہیں پیئے گا تو اُس کی نیت صحیح ہوگی اور ایک قطرے کے پینے سے اُس کی قسم نہ ٹوٹے گی پہلی بات پر دلیل یہ ہے کہ جب اسم جنس کے ساتھ کوئی قید نہ ہو تو اُس کا حکم ادنیٰ جنس پر واقع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قطرہ پانی کی ادنیٰ جنس ہے اور دوسری بات پر دلیل یہ ہے کہ تمام عالم کا پانی پینا اُس کی قدرت سے باہر ہے اور جب کہ اسم جنس کا مدلول حقیقت واحدہ ہے تو اُس میں عدد اور کثرت کا احتمال نہیں ہو سکتا پس مرد کے لفظ سے دو مرد مفہوم نہیں ہو سکتے البتہ ایک مرد مفہوم ہوگا جو ادنیٰ جنس ہے۔ شرح اسی وجہ سے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر خاوند نے اپنی عورت سے کہا تو اپنے نفس کو طلاق دے لے اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے طلاق دے لی تو ایک طلاق پڑے گی اور اگر خاوند نے تین طلاق کی نیت کی ہوگی تو تین پڑیں گی مگر جب کہ خاوند نے کچھ نیت نہ کی ہوگی یا ایک طلاق کی نیت کی ہوگی اور عورت نے اپنے نفس کو اس صورت میں تین طلاقیں دیں تو ایک ہی پڑے گی اور باقی لغو ہوں گی ہاں خاوند نے تین طلاق کی نیت کی ہوگی تو تین پڑ جائیں گی۔ پس بغیر نیت کے تین نہیں پڑیں گی کیونکہ اسم جنس مطلق ہونے کی حالت میں ادنیٰ جنس پر واقع ہوتا ہے اور وہ ایک ہے کہ فرد حقیقی ہے اور تیقن ہے اور تین فرد حکمی ہیں جن کے تیقن میں احتمال ہے اور احتمال میں نیت ضرور ہے۔

ع وكذلك لو قال لآخر طلقها يتناول الواحدة عند الاطلاق ولو نوى الثلث صحت نيته ولو نوى الثنتين لا يصح ع الا اذا كانت المنكوحة امة فان نية الثنتين فى حقها نية بكل الجنس ع ولو قال لعبده تزوج يقع على تزوج امرأة واحدة ولو نوى الثنتين صحت نيته لان ذلك كل الجنس فى حق العبد ع ولا يأتى على هذا فصل تكرار العبارات فان ذٰلك لم يثبت بالامر ع بل بتكرار اسبابها التى يثبت بها الوجوب ع والامر لطلب اداء ما وجب فى الذمة بسبب سابق لا لاثبات اصل الوجود وهذا بمنزلة قول الرجل ادثمن المبيع واد نفقة الزوجة ع فاذا وجبت العبادة بسببها فتوجه الامر لاداء ما وجب منها عليه ثم الامر لما كان يتناول الجنس يتناول جنس ما وجب عليه مثاله ما يقال ان الواجب فى وقت الظهر هو الظهر فتوجه الامر لاداء ذلك الواجب ثم اذا تكرر الوقت تكرر الواجب فيتناول الامر ذلك الواجب الآخر ضرورة تناوله كل الجنس الواجب عليه صومًا كان او صلوٰةً فكان تكرار العبادة المتكررة بهذا الطريق لا بطريق ان الامر يقتضى التكرار۔

تشریح۱ اور اگر کسی دوسرے آدمی سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو اس صورت میں بھی ایک طلاق کی حالت میں ایک ہی طلاق پڑے گی اور اگر تین کی نیت کی ہے تو تین پڑیں گی مگر دو کسی صورت میں نہیں پڑ سکتیں نہ نیت سے نہ بغیر نیت کے کیونکہ اُس فعل کا مصدر جس کا امر استعمال کیا ہے یا جنس کی ایک فرد پر واقع ہوتا ہے یا تمام افراد پر اور کامل طلاق تین ہیں اس لئے دو طلاق نہ پڑیں گی کیونکہ دو میں تعدد کا احتمال ہے اس لئے نہیں مانتے کہ یہ مجموعہ فرد حقیقی کے مثل ہے پس دو نہ مدلول حقیقی ہیں نہ مدلول مجازی۔ تشریح۲ لیکن اگر عورت لونڈی ہے اور اُس سے یہ الفاظ کہے اور دو طلاق کی نیت کی تو اُس پر دو طلاق پڑجائیں گی کیونکہ دو طلاق کی نیت اُس کے حق میں کل جنس کی نیت کرنی ہے کیونکہ لونڈی میں دو طلاق بمنزلے تین طلاق کے ہیں حرہ میں اور لونڈی بعد دو طلاق کے ایسی ہوجاتی ہے جیسے حرہ بعد تین طلاق کے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ طلاق لونڈی کی دو طلاق ہیں اور عدت اُس کی دو حیض ہیں اس کو ترمذیؒ۔ ابوداؤدؒ ابن ماجہؒ۔ اور دارمیؒ۔ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے تو معلوم ہوا کہ طلاق عورتوں کے اعتبار سے ہے تو حرہ کے حق میں تین افراد طلاق کا مجموعہ ہوگا اور لونڈی کے حق میں دو۔ اور ایسی وحدت وحدت اعتباری ہوتی ہے پس یہاں دو واحد حکمی ہوں گی۔ جیسا کہ حرہ کے حق میں تین واحد حکمی ہیں۔ مگر شافعیؒ کے نزدیک طلقی کہنے سے حرہ پر بھی دو طلاقیں پڑ سکتی ہیں اور یہ حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ دو عدد محض ہے نہ فرد حکمی ہے اور نہ فرد حقیقی پس لفظ میں اُس کا احتمال نہیں ہوسکتا اور نیت کا احتمال اُسی چیز میں راست آتا ہے جس کا لفظ بھی احتمال رکھتا ہو پس عدد میں کسی طرح کی بھی فردیت ملحوظ نہ ہونے کی وجہ سے ایسا صیغہ اُس پر واقع نہیں ہوسکتا جس میں فردیت ملحوظ ہے۔ تشریح۳ اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو نکاح کرلے تو یہ حکم ایک ہی عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر واقع ہوگا اور اگر مالک کی نیت میں یہ ہو کہ دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ غلام کے حق میں اسی قدر کل جنس ہے فقہا کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایک بار کے حکم دینے سے مدۃ العمر کے لئے مامور بہ کی تکرار واجب ہوجاتی ہے ہاں اگر کسی دلیل سے اُس کی مخالفت پیدا ہو تو تکرار لازم نہیں ہوتی امام فخر الدین رازی اور آمدی اور دوسرے اکثر علمائے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اُس میں تکرار کا احتمال ہوتا ہے پہلی اور پچھلی صورت میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں امر سے تکرار بلانیت کے واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں اُس کا مدار نیت پر ہے بعض علما نے اس میں توقف کیا ہے اور توقف سے مراد یہ ہے کہ اس کا علم نہیں کہ اُس سے ایک بار کا کرنا ثابت ہے یا تکرار ثابت ہے اور بعض نے کہا ہے کہ توقف سے مراد یہ ہے کہ اُس میں تردد اور اشتراک ہے بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ مطلق ہونے کی صورت میں صیغۂ امر سے تکرار واجب نہیں ہوتی بلکہ تکرار کا احتمال بھی نہیں البتہ اگر کسی شرط یا وصف کے ساتھ معلق کردیں تو ایسا ہوسکتا ہے مثلاً وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا یعنی اگر تم کو نہانے کی حاجت ہو تو غسل کرو یعنی سارے بدن پر پانی بہاؤ اور اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ یعنی زنا کار مرد و عورت کو سَو سَو کوڑے مارو۔ ان دونوں مقاموں میں تکرار شرط اور وصف کے ساتھ پیدا ہوئی ہے کیونکہ غسل کی تکرار جنابت کی تکرار سے لازم ہوئی اور کوڑے بار بار مارنا زنا کرنے سے لازم آیا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ امر تکرار کا فائدہ دیتا ہے اُن کے دلائل مع جوابات اس طرح ہیں (۱) نماز روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ عبادات میں تکرار فرض ہے پس اگر مفہوم امر میں تکرار ملحوظ نہیں تو عبادت میں تکرار کس لئے ہے۔ جواب اس کا مصنف یوں دیتے ہیں۔ تشریح۴ یعنی اس بحث پر تکرار عبادات کے ساتھ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا کیونکہ عبادات کی تکرار امر کی وجہ سے نہیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ہر وقت عبادت کرنا ضروری ہوتی کیونکہ امر کا دوام اس بات کو چاہتا ہے کہ تمام وقت عبادت میں مصروف رہیں اور یہ بالاجماع باطل ہے تو معلوم ہوا کہ امر میں تکرار اور دوام نہیں۔ تشریح۵ بلکہ ان عبادات کی تکرار اپنے اُن اسباب کی تکرار پر مبنی ہے جن سے ان عبادات کا وجوب ثابت ہوتا ہے مثلاً خدا نے فرمایا۔ اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ نماز پڑھو آفتاب کے زوال ہونے پر لہذا جب زوال کا وقت ہوگا ظہر کی نماز کا پڑھنا فرض ہوگا اسی طرح جب رمضان کا چاند طلوع کرے گا تو روزہ رکھنا واجب ہوگا یہی حال زکوٰۃ کا ہے کہ جب چاندی اور سونے اور سوائم اور تجارت کے مالوں پر جو حاجت اصلی سے زائد ہوں اور نصاب کے موافق اور

تصرف میں مالک آزاد اور عاقل و بالغ اور مسلمان کے ہوں ایک سال گذر جائے گا تو زکوٰۃ دینا واجب ہوگا اللہ نے یہ بات مقدر کر دی ہے کہ جب اسباب عبادات میں تکرار پیدا ہوتی ہے تو اوامر الٰہی میں بھی تکرار آجاتی ہے اس تقدیر پر عبادت میں تکرار اوامر کی وجہ سے ہوگی جو اسباب کے ساتھ ساتھ مکرر ہوتے رہتے ہیں برخلاف حج کے کہ اُس کا سبب یعنی کعبہ چونکہ ایک ہی چیز ہے اُس میں تکرار کی گنجائش نہیں اس لئے اُس کا مسبب یعنی حج بھی عمر بھر میں صرف ایک بار ہی واجب ہے اور یہاں امر الٰہی میں بھی تکرار پیدا ہونے کی گنجائش نہیں۔ تشریح مثلاً کسی شخص نے کہا کہ مبیع کی قیمت یا عورت کا نفقہ ادا کر تو ان دونوں جگہ دو امر ہیں جن میں ادائے قیمت اور ادائے نفقہ کی طلب ہے اور قیمت و نفقہ دونوں پہلے سے بوجہ بیع اور نکاح کے واجب ہو چکے تھے نفس وجوب امر یعنی مطالبہ سے ثابت نہیں ہوا بلکہ وجوب ادا امر سے ثابت ہوا ہے نفس وجوب تو بیع اور نکاح سے ثابت ہو چکا ہے اور یہی دونوں اس کا سبب ہیں۔ والآمر یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ جب وجوب اسباب کی وجہ سے ہوتا ہے تو امر کا کیا فائدہ ہوا جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں ایک نفس وجوب دوسرے وجوب ادا. تو نفس وجوب تو اسباب کی وجہ سے ہوتا ہے اور وجوب ادا امر کی وجہ سے تشریح پس جس وقت عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوگی تو امر اس واجب شدہ عبادت کی ادا کے واسطے متوجہ ہوا پھر امر جب شامل ہوا کسی جنس کو تو شامل ہوا اس عبادت کی تمام جنس کو جو اس پر واجب ہے مثال اس کی جیسے کہیں کہ ظہر کے وقت میں ظہر کی نماز واجب ہے تو امر متوجہ ہوگا اس واجب کے ادا کرنے کی طرف لہٰذا جب وقت مکرر ہوگا تو واجب بھی مکرر ہوگا اور امر اُس دوسرے واجب کو شامل ہوگا بسبب شامل ہونے اُس کے کل جنس عبادت کو جو اُس پر واجب ہے نماز ہو یا روزہ پس عبادت کی تکرار اس طریق سے ہوئی ہے نہ اس وجہ سے ہوئی ہے کہ امر تکرار کا مقتضی ہے یہ دفع دخل مقدر ہے کہ آپ کی تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ تکرار عبادت تکرار اسباب کی وجہ سے ہے حالانکہ اسباب کے تکرار کی وجہ سے تکرار نفس وجوب ثابت ہو سکتا ہے اور گفتگو ہے وجوب ادا میں جواب کا حاصل ہے کہ امر جب کسی جنس کو شامل ہوگا تو اُس عبادت کی تمام جنس کو شامل ہوگا جیسا کہ أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ کہ تمام وہ نمازیں جو تجھ پر ساری عمر میں واجب ہوں گی ان کو دلوک الشمس کے وقت ادا کر تو اب تکرار شمول جنس کی وجہ سے ہوا نہ کہ تکرار امر کی وجہ سے۔ (۲) نہی میں مدۃ العمر کے لئے تکرار ثابت ہے تو امر میں بھی تکرار واجب ہوگی کیونکہ امر طلب فعل کا نام ہے اور نہی طلب ترک فعل کا پس دونوں کا ایک سا حکم ہونا چاہئے اس کے کئی جواب ہیں ایک تو یہ کہ بعض محققین کے نزدیک خود صیغۂ نہی بھی تکرار کے لئے موضوع نہیں جو امر کا حال ہے وہی اُس کا حال ہے پس یہ استدلال انھیں لوگوں کے مذہب کے مطابق پورا ہو سکتا ہے جو کہ نہی میں تکرار کے قائل ہیں دوسرے یہ کہ لغت میں قیاس کو مداخلت نہیں ہے پس جو مفہوم ایک صیغہ کا ہوتا ہے وہ دوسرے کا نہیں ہو سکتا تیسرے یہ کہ نہی اور امر میں یہ فرق دقیق ہے کہ نہی میں حقیقت کا انتفا مطلوب ہوتا ہے اور یہ جب ہی صادق آتا ہے کہ منہی عنہ بالکل نہ رہے تو نہی کے مقتضے اور حکم میں آپ ہی تکرار لازم آتی اور امر میں حقیقت کی طلب ہوتی ہے پس اُس کا ایک بار موجود ہونا کافی ہے (۳) امر کے تمام اضداد پر نہی وارد ہوتی ہے اور نہی دوام کو چاہتی ہے اور ہمیشہ کے لئے ہوتی ہے تو امر کے لئے بھی دوام اور ہمیشگی ضرور ہے ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ہر ایک نہی کا یہ حال نہیں بلکہ جو خاص امر دوام کے لئے ہوگا تو اُس کی نہی بھی دوام کے لئے ہوگی اور جو امر خاص وقت معین کے لئے ہوگا تو اُس کی نہی بھی خاص وقت کے لئے ہوگی۔ (۴) اگر امر میں تکرار اور ہمیشگی نہ ہوتی تو اُس پر نسخ وارد نہ ہوتا کیونکہ اگر ایسا ہوتا کہ صرف ایک بار مامور بہ کو ادا کرنے سے امر کا حکم باقی نہ رہتا تو اُس کے منسوخ کرنے کی احتیاج نہ پڑتی جواب اس کا یہ ہے کہ نسخ اُس دوام پر وارد ہوتا ہے جو شرع میں مظنون ہے اور ہم گفتگو دلالت لغوی میں کرتے ہیں اور مظنون شرعی کے دوام سے لغوی دوام پیدا نہیں ہو سکتا (۵) ابوہریرہؓ سے مسلم نے روایت کی ہے کہ ایک بار خطبے میں جناب سرور کائنات نے حج کے لئے فرمایا کہ قد فرض علیکم الحج فحجوا تحقیق فرض کیا گیا تم پر حج پس حج کرو یہ سُن کر ایک شخص نے یہ سوال کیا کہ کیا ہر سال ہم حج کیا کریں اور یہ سوال تین بار کیا اس سے معلوم ہوا کہ امر کا مقتضی تکرار ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو سائل جس کی لغت عرب

مادری زبان بھی مجھا سے تکرار و دوام نہ سمجھتا اور یہ سوال نہ کرتا کہ حج کا حکم ایک سال کے لئے ہے یا ہمیشہ کے لئے جواب اس کا یہ ہے کہ سوال اُس کا اس وجہ سے نہ تھا کہ صیغۂ امر سے تکرار سمجھتا تھا بلکہ اُس نے دوسری عبادات مثلاً نماز روزہ اور زکوٰۃ پر حج کو بھی قیاس کیا تھا کہ جس طرح یہ چیزیں اپنی اوقات کی تکرار کے ساتھ ساتھ متکرر ہوتی رہتی ہیں شاید یہی حال حج کا بھی ہوگا سُنن دارمی سے معلوم ہوتا ہے کہ نام اس سائل کا اقرع بن حابس تھا مسلم الثبوت میں جو سائل کا نام سراقہ لکھا ہے درست نہیں کیونکہ سراقہ نے جس بات کا سوال کیا تھا اُس کو صیغۂ امر سے کوئی تعلق نہ تھا وہ بات ہی الگ ہے قصہ اُس کا مسلم نے جابر بن عبداللہ سے یوں روایت کیا ہے کہ جناب سرورِ کائنات نے حجۃ الوداع میں فرمایا کہ جو تم میں سے ایسا ہو کہ اُس کے ساتھ ہدی یعنی قربانی کا جانور نہ ہو تو اُس کو چاہئے کہ حلال ہو جائے اور حج کو عمرہ کر ڈالے یہ سن کر سراقہ بن مالک بن جعشمؓ کھڑا ہوا اور عرض کیا کہ کیا اسی سال ہمارے لئے یہ حکم ہے یا ہمیشہ کے لئے حضرتؐ نے جواب دیا کہ ہمیشہ کے لئے حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا جائز ہے۔

ع فصل المامور به نوعان ع مطلق عن الوقت ع۳ ومقید به

ش ع مامور بہ کی دو قسمیں ہیں۔ ش ع ایک مطلق عن الوقت اور وہ یہ ہے کہ ادا کرنا اُس کا کسی خاص وقت پر منحصر نہ ہو کہ اگر وہ وقت گذر جائے تو مامور بہ فوت ہو جائے مثال اُس کی زکوٰۃ اور عشر اور نذر مطلق ہے زکوٰۃ کا سبب مالک ہونا ایسے مال کا ہے جو نصاب کی مقدار ہو اور اُس کی شرط پورے ایک سال کا اُس مال پر گذرنا ہے اور صدقۂ فطر کا سبب راس ہے یعنی ہر آدمی پیچھے صدقہ ہے آزاد ہو یا غلام اور مرد ہو یا عورت اور بڑا ہو یا چھوٹا اور شرط روز فطر ہے اور یہ دونوں کسی وقت معین کے ساتھ مقید نہیں تا کہ اُس وقت کے گذرنے کے بعد فوت ہو جائیں بلکہ جس وقت بھی دیئے جائیں گے ادا ہی قرار پائیں گے نہ قضا یہی حال عشر اور نذر مطلق کا ہے ش ع دوسرا مقید بالوقت اور وہ یہ ہے کہ جس کا تعلق وقت معین و محدود کے ساتھ ہو اس طرح کہ سوا اُس وقت کے دوسرے وقت میں اُس کا کرنا ادا نہ ہو بلکہ قضا ہو۔ جیسے نماز کہ وہ اپنے وقت کے باہر ادا نہیں ہوتی یا دوسرا وقت اُس کے لئے کسی طرح مشروع نہ ہو جیسے روزہ کہ وہ سوا دن کے نامشروع ہے مگر یہ بھی جان لینا چاہئے کہ یہ وقت کبھی واجب سے تنگ نہیں ہوتا اسی طرح کہ چار رکعتوں کے ادا کرنے کے لئے اتنا وقت رکھا جائے کہ جس میں تین یا دو یا ایک رکعت سے زیادہ کی گنجائش نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہے مگر جہاں قضا مقصود ہوتی ہے وہاں ایسا ہو سکتا ہے جیسے کسی پر آخری وقت میں کہ صرف تحریمہ کی گنجائش ہو نماز واجب ہوئی تو ظاہر ہے کہ ایسے وقت میں وہ نماز ادا نہیں کر سکتا اس لئے غرض قضا ہوگی۔

ع وحكم المطلق ان يكون الاداء واجبًا على التراخي بشرط ان لا يفوته في العمر وعلى هذا قال محمد في الجامع لو نذر ان يعتكف شهرًا له ان يعتكف اى شهر شاء ولو نذر ان يصوم شهرًا له ان يصوم اى شهر شاء ع وفي الزكوٰة وصدقة الفطر والعشر المذهب المعلوم انه لا يصير بالتاخير مفرطًا ع فانه لو هلك النصاب سقط الواجب ع والحانث اذا ذهب ماله وصار فقيرًا كفّر بالصوم ع وعلى هذا ع لا يجوز قضاء الصلوٰة في الاوقات المكروهة ع لانه لما وجب مطلقا وجب كاملا فلا يخرج عن

العهدة باداء الناقص ع فیجوز العصر عند الاحمرار اداءً ولا یجوز قضاءً ا ع وعن الکرخیؒ ان موجب الامر المطلق الوجوب علی الفور والخلاف معہ فی الوجوب ولا خلاف فی ان المسارعۃ الی الایتمار مندوب الیھا

شرح ۱ اور حکم مطلق کا یہ ہے کہ مامور بہ کا ادا کرنا تاخیر کے ساتھ بھی جائز ہے بشرطیکہ تمام عمر میں فوت نہ ہو اسی واسطے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ ایک مہینے کا اعتکاف کرے گا تو اُس کو اختیار ہے کہ جس مہینے میں چاہے اعتکاف کرے اور اگر یہ نذر مانی کہ ایک مہینے کے روزے رکھے گا تو اختیار ہے کہ جس مہینے میں چاہے روزے رکھے۔ **فاضل** بشرط ان لا یفوتہ فی العمر یہ کسی کو کیسے معلوم ہے کہ یہ کام تمام عمر میں فوت نہ ہوگا تو ایسی مجہول شرط لگانا باطل ہوگا۔ **مولانا** بھائی اچانک موت پر احکام متفرع نہیں ہوتے بلکہ ظن غالب پر احکام چلتے ہیں کہا جاتا ہے کہ ہم فلاں دن یہ کام کریں گے۔ **شرح ۲** اور زکوٰۃ وصدقۂ فطر اور عشر میں محقق مذہب یہی ہے کہ تاخیر کرنے سے قصوروار نہیں ٹھہرتا کیونکہ زکوٰۃ کے لئے اللہ نے فرمایا ہے۔ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ یعنی دو زکوٰۃ اپنے مالوں کی اور صدقۂ فطر کے دینے کی بابت ایک حدیث صاحب ہدایہ نے بیان کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبے میں فرمایا کہ ادا کرو آزاد اور غلام چھوٹے اور بڑے کی طرف سے آدھا صاع گیہوں سے یا ایک صاع کھجور سے یا ایک صاع جو سے اس کو عبد اللہ بن ثعلبہ بن صُعَیر نے روایت کیا ہے اور بخاری ومسلم کی روایت میں ابن عمر سے یہ لفظ ہے۔ فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر صاعًا من تمر او صاعًا من شعیر الی آخر الحدیث یعنی فرض کی پیغمبر خدا نے زکوٰۃ فطر کی ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو سے اور عشر کے باب میں حضرت نے فرمایا فی ما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر یعنی جس کو تر کرے آسمان یا چشمہ یا زمین تر و تازہ ہو اُس میں دسواں حصہ ہے جیسا کہ بخاری نے روایت کی ہے اور ان میں سے ہر ایک مامور بہ کا امر مطلق ہے اس لئے ان چیزوں کو دیر سے ادا کرنے میں مکلف مقصر نہ ہوگا۔ **شرح ۳** پس اگر نصاب تلف ہو جائے تو واجب ذمے سے ساقط ہو جائے گا اور گناہ بھی نہ رہے گا اگر ادائے زکوٰۃ میں تاخیر سے مقصر ٹھہرتا تو واجب ذمے باقی رہتا اور تاخیر کی وجہ سے گنہگار ہو جاتا۔ **شرح ۴** اور حانث یعنی قسم توڑنے والے کا مال جاتا رہا اور وہ محتاج ہو گیا تو اُس کو چاہیئے کہ کفارۂ قسم کے عوض روزے رکھے چونکہ کفارۂ مالیہ کا حکم مطلق ہے پس اگر باوجود مقدرت مال کے کفارے کے ادا کرنے میں دیر کی تو مقصر نہیں سمجھا جائے گا اور پھر مال تلف ہو کر روزے رکھ لئے تو اس صورت میں کفارۂ مالیہ کا مواخذہ وار نہ ٹھہرے گا کیونکہ تاخیر کرنے سے مقصر نہیں ہوتا ہاں اگر امر مطلق جلدی پر محمول ہوتا تو کفارۂ مالیہ پر مواخذہ وار ہوتا اور اس پر تین روزے رکھنا جائز نہ ہوتے اور فقدان مال کی وجہ سے گناہگار ہوتا۔ **شرح ۵** یعنی اس قاعدے کی بناء پر کہ امر مطلق کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ کا ادا کرنا تاخیر کے ساتھ جائز ہے یہ ضروری نہیں کہ فی الفور ادا کیا جائے۔ **شرح ۶** اوقات مکروہہ میں قضا کرنا نماز کا جائز نہیں کیونکہ اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا ناقص ہے۔ اوقات مکروہہ تین وقتوں کو کہتے ہیں (۱) آفتاب کے نکلنے کا وقت (۲) ٹھیک دوپہر کا وقت کہ آفتاب سر پر ہو (۳) آفتاب کے ڈوبنے کا وقت ان میں سے ہر وقت مکروہ ہے۔ **شرح ۷** یعنی فوت شدہ نماز کامل طور پر واجب ہوئی تھی کیونکہ جو مطلقاً واجب ہوتا ہے تو وہ کامل طور پر واجب ہوتا ہے پھر وقت ناقص میں ناقص طور پر ادا کرنے سے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا یعنی وجوب ساقط نہیں ہوگا اس لئے قضا کرنے کے لئے وقت نہ اختیار کرنا چاہیئے جس میں کامل ناقص ہو جائے۔ **شرح ۸** اور شام کے قریب جب آفتاب ڈوبنے کو ہو اُسی دن کی نماز عصر ادا کرنا جائز ہوگا مگر قضا کا پڑھنا درست نہ ہوگا کیونکہ وہ وقت ناقص میں ادا نہیں ہوتی

وجہ یہ کہ جب وہ فوت ہو چکی تو اب پورا وقت اُس کا سبب ہوگا اور جب کہ سارا وقت قضا کا سبب ہوا جو کامل ہے تو تمام نماز بھی اُس وقت میں کامل واجب نہ ہوگی پس وہ نماز بغیر وقت کامل کے ادا نہ ہو سکے گی اسی لئے کل کے عصر کی نماز آج کے وقت ناقص میں ادا نہ ہو سکے گی اور آج کے عصر کی نماز ایسے وقت میں ادا ہو جاتی ہے مگر ناقص طور پر کیونکہ جب اُسی دن کی نماز عصر وقت کے اجزائے صحیح میں ادا نہ ہوئی تو اُس کے لئے وقت ناقص سبب بن جائے گا اور اس وجہ سے وہ وقت ناقص میں ادا ہونے کے قابل ہوگی جیسا کہ بوجہ نقصان سبب کے ناقص طور پر واجب ہوئی تھی اور کل کی نماز عصر کا سبب فوت شدہ وقت ہے اور پورا وقت باعتبار اکثر اجزا کے کامل ہوتا ہے گو کہ بعض اجزائے ناقص بھی اُس میں شامل ہوں اس لئے کل کی عصر کی قضا سوائے وقت کامل کے صحیح نہیں ہو سکتی اور سوائے عصر کے اور کسی نماز کا سبب وقت ناقص نہیں ہوتا۔ **شرح** مگر ابوالحسن کرخی حنفی نے یہ روایت کی ہے کہ امر مطلق کا موجب یہ ہے کہ فوراً ادا کرنا واجب ہے تاخیر کرنا درست نہیں اور یہ اختلاف کرخی کے ساتھ نفس وجوب میں ہے کہ وہ مامور مطلق کو فوراً ادا کرنا واجب کہتے ہیں ورنہ جلد مامور کا بجالانا جمہور کے نزدیک مستحب ہے پہلا مذہب عامۂ حنفیہ کا تھا اور شافعیہ اور بعض معتزلہ اور تمام اہل حدیث ابوالحسن کرخی کے موافق ہیں اور بعض علما کا مذہب یہ ہے کہ مامور بہ مطلق سے نہ دیر سمجھی جاتی ہے نہ جلدی بلکہ ان میں سے ہر ایک چیز خاص قرینے سے مفہوم ہوتی ہے اُن کے نزدیک جلدی سے یہ مراد ہے کہ مامور بہ کو اول وقت کے بعد ادا کرے اور بعض نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ بھی کرخی کے ہم خیال ہیں اور خود امام شافعیؒ کا مذہب عامۂ علمائے حنفیہ کی طرح تاخیر ہے بہر صورت جن کا مذہب یہ ہے کہ فی الفور ادا کرنا چاہئے اُن کی مراد یہ ہے کہ دیر کرنے میں گناہ گار ہوگا نہ یہ کہ دیر کرنے میں قضا ہو جائے گا اور عامۂ حنفیہ کہتے ہیں کہ دیر کرنے میں گناہ گار بھی نہیں ہوتا ہاں اگر آخر عمر میں یا موت کے وقت بھی نہ ادا کیا تو ضرور گناہگار ہوگا۔ کرخی وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مالک نوکر کو حکم دے کہ مجھ کو پانی پلا تو اُس سے ضرور یہ سمجھا جائے گا کہ پانی جلد پلانا چاہئے پھر اگر نوکر دیر کرے گا تو ہر ذی فہم کے نزدیک ذم و عتاب کا سزاوار سمجھا جائے گا اسی لئے امر عبادت میں احتیاطاً جلدی کرنی چاہئے ورنہ گناہ گار ہوگا کیونکہ دیر کرنا فوت کر دینا ہے اور یہ معلوم نہیں کہ دوسرے وقت میں ادا کرنے پر قادر ہو سکے گا یا نہیں پس اگر اُس کو دوسرے وقت میں ادا نہ کر سکا تو عبادت فوت ہوئی اور عبادت کا فوت کرنا حرام ہے جواب اس کا یہ ہے کہ کلام ایسے امر میں ہے جس کے ساتھ کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور مثال مذکور میں عجلت کا مقصود ہونا باعتبار عرف و عادت کے سمجھا جاتا ہے اور دیر کر دینا فوت کر دینا نہیں اس لئے کہ وقت کے کسی نہ کسی جز کو پاکر ادا کرنے پر قادر ہے اور ایسا بہت کم واقع ہوتا ہے کہ ناگہانی طور پر مر جائے۔ اس لئے مسائل شرعی کی بنیاد ایسے اتفاقی واقعات پر قائم نہیں ہو سکتی اس تمام بحث سے ثابت ہوا کہ امر مطلق میں ڈھیل واجب ہے اگر ایسا نہ ہو تو اپنے موضوع کے خلاف ہو جائے گا کیونکہ امر مطلق تو آسانی اور سہولت کے لئے ہے پھر اگر اُس سے جلدی مقصود ہو تو اُس کا اصلی فائدہ مٹ جائے اور آسانی باقی نہ رہے۔

ع واما الموقت فنوعان **ع** نوع یکون الوقت ظرفا للفعل حتیٰ لا یشترط استیعاب کل الوقت بالفعل **ع** کالصلوٰۃ **ع** ومن حکم ھذا النوع ان وجوب الفعل فیہ لا ینافی وجوب فعل اٰخر فیہ من جنسہ حتیٰ لو نذر ان یصلی کذا وکذا رکعۃ فی وقت الظھر لزمہ **ع** ومن حکمہ ان وجوب الصلوٰۃ فیہ لا ینافی صحۃ صلوٰۃ اخری فیہ حتیٰ لو شغل جمیع وقت الظھر بغیر الظھر یجوز **ع** ومن حکمہ انہ لا یتادی المامور بہ الا بنیۃ معینۃ لان غیرہ

لما كان مشروعا فى الوقت لا يتعين هو بالفعل وان ضاق الوقت لان اعتبار النية باعتبار المزاحم وقد بقية المزاحمة عند ضيق الوقت ع۷ والنوع الثانى ما يكون الوقت معيارًا له ع۸ وذلك مثل الصوم فانه يتقدر بالوقت وهو اليوم ع۹ ومن حكمه ان الشرع اذا عين له وقتًا لا يجب غيره فى ذلك الوقت ولا يجوز اداء غيره فيه حتّٰى ان الصحيح المقيم لو اوقع امساكه فى رمضان عن واجب اٰخر يقع عن رمضان لا عما نوى ۔

ش ع۱ اور موقت کی دو قسمیں ہیں۔ ش ع۲ ایک قسم وہ ہے جس میں وقت فعل کا ظرف ہو اس میں یہ شرط نہیں کہ کل وقت فعل کو مستوعب ہو مستوعب نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ اصطلاح میں ظرف ایسا وقت ہوتا ہے جو واجب سے زیادہ کی گنجائش رکھتا ہے ش ع۳ جیسے نماز کا وقت کہ اگر طریقہ سنت پر اس میں نماز پڑھی جائے اور ضرورت سے زیادہ دیر نہ لگائی جاوے تو وقت اتنا فالتو بچ رہتا ہے کہ سوا اُس وقتی نماز کے دوسری نماز بھی اُس میں ہو سکتی ہے۔ ش ع۴ حکم اس نوع کا یہ ہے کہ کسی فعل کا اُس میں واجب ہونا اس امر کے منافی نہیں کہ دوسرا فعل اسی جنس کا اس میں واجب ہو مثلاً کسی شخص نے یہ نذر مان لی کہ دو یا چار رکعت نفل پڑھوں گا تو اسے نذر کا پورا کرنا اس پر لازم ہوگا۔ ش ع۵ اور اس نوع کا حکم یہ بھی ہے کہ اس میں ایک نماز وقتی کے فرض ہونے سے دوسری غیر وقتی نماز کا پڑھنا منافی نہیں مثلاً کوئی شخص ظہر کے تمام وقت میں فرض ظہر کو چھوڑ کر اور نمازیں قضا یا نوافل پڑھتا رہا تو وہ نمازیں قضا یا نوافل درست ہوں گی اگرچہ بوجہ ترک کر دینے فرض ظہر کے گناہ گار ضرور ہوگا۔ ش ع۶ اور اس نوع کا حکم یہ بھی ہے کہ جب تک نیت معین نہ کرے مامور بہ ادا نہیں ہوگا کیونکہ جب مامور بہ کے سوا غیر شے کا ادا کرنا اس میں درست ہوا تو مامور بہ کا تعین نیت کے بغیر صرف فعل سے نہیں ہوگا خواہ وقت تنگ ہی رہ جائے یہاں تک کہ اُس میں نیت کی گنجائش نہ ہو لیکن تعیین ذمے سے ساقط نہیں ہو سکتی کیونکہ بوجہ موجود ہونے مزاحم اور مخالفت کے نیت کا اعتبار کرتے ہیں اور مزاحمت تنگی وقت پر بھی موجود ہے لہٰذا نیت معینہ کا ہونا شرط ہے تنگی کسی سبب سے پیدا ہو گئی ہے ورنہ در اصل وقت میں بڑی گنجائش ہے اور صرف زبان سے یا دل سے معین کر دینے سے تعین نہیں ہو سکتا جب تک کہ ادا بھی نہ کرے مثلاً کسی نے اول وقت کو ادا کرنے کے لئے متعین کیا مگر ادا درمیان وقت میں کیا تو یہ درمیانی حصہ متعین ہو جائے گا اور یہ قضا نہیں سمجھا جائے گا مثلاً حانث کو کفارۂ قسم کے لئے ان تین میں سے کسی ایک کا اختیار ہے کہ یا ایک غلام کو آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس آدمیوں کو کپڑا پہنائے پھر اگر وہ ان میں سے ایک کو دل یا زبان سے متعین کر دے تو اللہ کے نزدیک اس وقت تک متعین نہیں ہو سکتا جب تک ادا نہ کرے پس اگر اُس نے اپنی پہلی منشاء کے خلاف ادا کیا تو وہی متعین ہو جائے گا مثلاً ارادہ اُس کا غلام آزاد کرنے کا تھا اور اب دس مسکینوں کو کھانا کھلایا تو یہی متعین ہو جائے گا اور یہ اللہ کی عنایت ہے کہ اُس نے اس بات کا بندے کو اختیار دیا کہ وقت کے کچھ حصے میں عبادت کرے اور کچھ حصہ اپنے کام میں صرف کرے حالانکہ رب کا حق یہ ہے کہ سارا وقت بندے کا بندگی میں صرف ہو۔ ش ع۷ دوسری قسم موقت کی یہ ہے کہ وقت اُس کا معیار ہو معیار سے مراد یہ ہے کہ وقت مامور بہ کو بالکل مستوعب ہو اُس سے زیادہ نہ ہو ش ع۸ جیسے روزہ کہ تمام دن میں پورا ہوتا ہے جتنا بڑا دن ہوتا ہے اُتنا ہی بڑا روزہ ہوتا ہے اور جتنا دن چھوٹا ہوتا ہے اتنا چھوٹا روزہ بھی ہوتا ہے دن کے بڑھنے گھٹنے کے ساتھ روزہ بھی بڑھتا گھٹتا رہتا ہے۔ ش ع۹ اور حکم اس قسم کا یہ ہے کہ جب شرع نے اُس کا وقت معین کر دیا تو مامور بہ کے سوا دوسرا فعل اس میں درست نہ ہوگا اور غیر مامور بہ کا ادا کرنا ناجائز ہوگا چنانچہ

اگر کسی ایسے شخص نے جو تندرست ہے اور مقیم ہے کسی اور روزۂ واجب یا قضا وغیرہ کو ماہ رمضان میں ادا کرنا چاہا تو وہ روزہ رمضان ہی سمجھا جائے گا اور نیت غیر رمضان کی باطل ہوگی کیونکہ جب کہ شرع نے روزے کا معیار ایک صفت کے ساتھ مقرر کردیا تو مکلف کو اُس صفت کے متغیر کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا جیسے کوئی آدمی ایک کام کرنے کا ٹھیکہ لے اور کام کرنے کے بعد اُس وقت میں ثواب کا قصد کرے تو ثواب نہیں ہو سکتا بلکہ وہ اجارہ ہی ہوگا۔

ع۱ واذا اندفع المزاحم فی الوقت سقط اشتراط التعيين فان ذٰلك لقطع المزاحمة ع۲ ولا يسقط اصل النية لان الامساك لا يصير صومًا الا بالنية فان الصوم شرعًا هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارًا مع النية ع وان لم يعين الشرع له وقتا فانه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد حتى لو عين العبد ايامًا لقضاء رمضان لا يتعين هي للقضاء ويجوز فيها صوم الكفارة والنفل ويجوز قضاء رمضان فيها وغيرها ع۴ ومن حكم هذا النوع انه يشترط تعيين النية لوجود المزاحم۔

شرح مطلب یہ ہے کہ مامور موقت میں بوجہ معیار ہونے کے تعیین نیت کی شرط باقی نہیں رہتی کیونکہ شرط تعیین نیت مزاحمت قطع کرنے کے واسطے تھی اور جب کوئی مزاحم ہی نہیں تو اس شرط کی بھی ضرورت نہیں اور تعیین کی نیت کے ساقط ہونے سے یہ مراد ہے کہ رمضان کے روزے کی نیت میں رمضان کی تعیین کرنا درست نہیں کیونکہ وقت اُس کا معیار ہے جس میں دوسرے روزے کی گنجائش نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک اُس کی تعیین ضرور ہے جیسا کہ نماز کی نیت میں تعیین ضرور ہے حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اطلاق بمنزلے تعیین کے ہے کیونکہ رمضان کے وقت میں سوائے فرضی روزے کے دوسرا روزہ جائز نہیں تو مطلق روزے کی نیت سے بھی وہی فرضی روزہ مقصود ہوگا جیسا کہ مکان میں تنہا زید ہو اور کوئی دروازے پر کھڑے ہو کر آواز دے کہ اے آدمی باہر آ تو لا محالہ وہی مقصود بالندا ہوگا اور وہی باہر آئے گا۔ شرح اور اصل نیت ساقط نہیں ہوتی کیونکہ صرف کھانے پینے اور جماع سے رُکنا بغیر نیت کرنے کے روزہ نہیں کہلائے گا کہ شرع میں روزے کی تعریف یہی ہے کہ دن کو کھانے پینے اور جماع کرنے سے روزے کی نیت کے ساتھ اپنے آپ کو روکنا یہ رد ہے امام زفرؒ پر کہ وہ کہتے ہیں کہ سرے سے ہی نیت کی حاجت نہیں کیونکہ جو شخص روزے کا اہل ہے وہ کھانا پینا اور صحبت جماع کرنا صبح صادق سے آفتاب کے ڈوبنے تک چھوڑ دے تو اُس کا یہ فعل روزہ رمضان سمجھا جائے گا گو اُس نے روزے کی نیت نہ بھی کی ہو۔ مگر اس میں بندے پر جبر لازم آتا ہے اور شرع نے کھانے پینے اور صحبت جماع کے ترک کر دینے کو کہ وہ عبادت ہے روزۂ رمضان کے لئے معین کر دیا ہے اور عبادت بدون نیت کے درست نہیں۔ چونکہ رمضان روزے کا معیار ہے اس لئے اگر کوئی شخص نیت فقط روزے کی کرے کہ میں روزہ اللہ کا رکھوں گا اور معین نہ کرے یا نیت نفل کی کی تو روزہ رمضان کا درست ہو جائے گا اور اگر رمضان کے مہینے میں دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ اُس نیت سے بھی ادا ہو جائے گا مگر مسافر بھول کر ایسا کرے کہ بجائے فرضی روزے کے کسی دوسرے واجب روزے مثلاً قضا یا کفارے کی نیت کرے تو اس کا وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے کیونکہ فرضی روزہ تو بسبب سفر کے اس کے ذمے سے ساقط ہو چکا ہے اب اُسے اختیار ہے جیسا روزہ چاہے رکھ لے۔ صاحبینؒ کہتے ہیں کہ مسافر سے بھی رمضان ہی کا روزہ واقع

ہوگا کیونکہ روزہ ماہ رمضان جیسا بسبب چاند دیکھنے کے مقیم کے حق میں لازم ہو جاتا ہے ویسا ہی مسافر کے حق میں اور مسافر کو جو روزے کے افطار کی رخصت دی گئی ہے وہ اُس کی آسائش و آرام کے لئے دی گئی ہے اور جب کہ اُس نے اس اجازت سے فائدہ نہ اُٹھایا تو اب وہ منسوخ ہو کر حکم اصل کی طرف رجوع کر جائے گا اور اسی لئے حکم ہے کہ جب مسافر کو روزے سے کچھ نقصان نہ ہوتا ہو تو اُس کو سفر میں روزۂ رمضان رکھنا مستحب ہے اور اگر مسافر ایام رمضان میں روزۂ نفل کی نیت کرے تو اس مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ سے دو قول مروی ہیں حسن بن زیاد نے امام سے یہ روایت کی ہے کہ نفل ہی کا روزہ واقع ہوگا اور ابن سماعہ کی روایت امام سے یہ ہے کہ نفل کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ہوگا اور اگر مریض رمضان میں کسی دوسرے روزے کی نیت کرلے تو اُس کا بھی روزہ رمضان کا ہوگا کیونکہ اس کو افطار کی اجازت بسبب عجز حقیقی کے دی گئی تھی اور عجز حقیقی یہ ہے کہ روزہ رکھنے پر قادر نہ ہو اور جب اُس نے روزے کی محنت اپنے اوپر گوارا کرلی تو معلوم ہوا کہ عاجز نہیں اور یہی مختار ہے صاحب توضیح نے یہ کہا ہے کہ اُس کا روزہ وہی ہوگا جس کی اُس نے نیت کی کیونکہ اُس کو اجازت عجز تقدیری پر کہ زیادتی مرض کا خوف ہے دی گئی ہے تو یہ بھی مسافر کے حکم میں ہے شیخ عبدالعزیز نے دونوں قولوں میں یوں محاکمہ کیا ہے کہ اگر مرض ایسا ہو جس کو روزہ نقصان پہونچاتا ہے جیسے تپ یا آنکھ کی بیماری تو ایسی حالت میں مسافر اور مریض کا ایک حکم ہے اور اس صورت میں جو نیت کرے گا وہی روزہ صحیح ہوگا اور اگر ایسا مرض ہے جس کو روزہ نقصان نہیں پہونچاتا جیسے بدہضمی وغیرہ تو اس صورت میں کسی روزے کی بھی نیت کرے مگر رمضان کا ہوگا کیونکہ اب اصلی عاجزی اس میں مقصود ہے مگر یہ محاکمہ درست نہیں کیونکہ جو مرض ایسا ہے کہ اُس کو روزہ مضرت نہیں پہونچاتا وہ اس بحث ہی سے خارج ہے اور جو مرض ایسا ہے کہ اُس میں روزے سے زیادتی کا فی الحقیقت خوف ہے تو اُس میں لامحالہ روزے کے افطار کی اجازت ہے تاکہ مرض ترقی پذیر نہ ہو بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ یہ محاکمہ ایسا ہے کہ جس کو سوا طبیب کے دوسرا نہیں سمجھ سکتا اور جو شخص اللہ پر توکل کرکے اُس کی اطاعت میں مشغول ہوتا ہے اُس کو ایسی تفتیش کی طرف کب نظر ہوتی ہے مگر یہ اعتراض صحیح نہیں اس لئے کہ تیمم بھی ایسے مریض کے لئے جائز ہوا ہے جس کو پانی کے استعمال سے ازدیادِ مرض کا خوف ہے پھر یہ بات توکل اور شغل عبادت الٰہی کے منافی نہیں۔

شرح اور اگر مامور بہ موقت کا شرع نے کوئی خاص وقت مقرر نہیں کیا تو بندے کے اپنی رائے سے معین کرنے سے وقت معین نہ ہوگا مثلاً کسی شخص نے قضائے رمضان کے واسطے چند دن معین کر دیئے تو اس کے معین کرنے سے وہ قضا ہی کے واسطے خاص نہیں ہو جاتے اگر اُن دونوں میں اُس شخص نے نفلی روزے رکھ لئے یا کفارے کے روزے رکھے تو درست ہوں گے قضائے رمضان پھر اور دنوں میں رکھ سکتا ہے۔ **شرح** حکم اس نوع مامور موقت کا جس کا وقت شارع نے معین نہیں کیا یہ ہے کہ اس کے واسطے نیت کا معین کرنا شرط ہے کیونکہ اس میں مزاحم موجود ہے اس لئے رات سے نیت کرنا اور تعین روزے کا کرنا ضرور ہے اور نفل یا واجب کی نیت سے روزہ قضا نہیں ہو سکتا اور قضائے رمضان کے واسطے شرط ہے رات سے نیت کرنا اور تعین روزے کا کرنا اور نفل یا واجب کی نیت سے روزہ قضا نہیں ہو سکتا کیونکہ سوائے رمضان کے ہر ایک دن میں نفل کا روزہ جائز ہے۔ پس اگر رات سے قضائے روزہ کا قصد نہ کرلے گا وہ روزہ نفل ہو جائے گا البتہ نذر معین کا روزہ مطلق نیت سے اور نفل کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے مگر کسی دوسرے واجب کی نیت سے جیسے قضا یا کفارہ ہے وہ ادا نہیں ہو سکتا اور نہ اُس میں رات سے نیت کرنا شرط ہے کیونکہ فی نفسہٖ معین ہے جیسا کہ رمضان معین ہے۔

ع ثم للعبد ان یوجب شیئًا علٰی نفسہ موقتا وغیر موقت ولیس لہ تغییر حکم الشرع مثالہ اذا نذر ان یصوم یومًا بعینہ لزمہ ذٰلک ولو صامہ عن قضاء رمضان او عن

کفارۃ یمینہ جاز لان الشرع جعل القضاء مطلقًا فلا یتمکن العبد من تغییرہ بالتقیید لغیر ذلک الیوم ع۱ ولا یلزم علی ھٰذا ما اذا صامہ عن نفل حیث یقع عن المنذور لا عن ما نوی ع۲ لان النفل حق العبد اذ ھو یستبد بنفسہ من ترکہ وتحقیقہ فجاز ان یؤثر فعلہ فیما ھو حقہ ع۳ لا فیما ھو حق الشرع ع۴ وعلی اعتبار ھٰذا المعنی ع۵ قال مشائخنا اذا شرطا فی الخلع ان لا نفقۃ لھا ولا سکنی سقطت النفقۃ دون السکنی حتی لا یتمکن الزوج من اخراجھا عن بیت العدۃ لان السکنی فی بیت العدۃ حق الشرع فلا یتمکن العبد من اسقاطہ بخلاف النفقۃ ع۶ **فصل** الامر بالشئ یدل علی حسن المامور بہ۔

شرح ۱ پھر بندۂ مکلف کو یہ اجازت ہے کہ اپنے اوپر کسی شئے کو واجب کرلے موقت یا غیر موقت مگر شرعی حکم کو متغیر نہیں کر سکتا مثلاً کسی شخص نے کسی خاص دن کا روزہ رکھنے کی نذر مانی تو یہ اُس پہ لازم ہو گیا لیکن اگر اُس دن اُس نے قضائے رمضان کا روزہ رکھ لیا یا کفارۂ قسم کا روزہ رکھ لیا تو درست ہوگا کیونکہ شریعت نے قضا کے واسطے مطلق ادا کرنے کا حکم دیا ہے چنانچہ قرآن میں وارد ہے۔ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ یعنی جو شخص تم میں سے بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں میں گنتی پوری کردے اس میں ایام کا لفظ مطلق ہے پس بندے کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں حکم شرع کا تغیر لازم آتا ہے کہ شرع نے تو مطلق فرمایا اور بندہ مقید کرتا ہے اور یہ جائز نہیں۔ **شرح ۲** لیکن اس تقریر سے یہ اعتراض لازم نہیں آتا کہ اگر اس دن میں جس کو نذر کے واسطے خاص کر لیا ہے نفلی روزہ رکھ لیا تو نفلی روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ نذر کا روزہ سمجھا جائے گا اور اس میں مقید کو اس قید کے ساتھ متغیر کرنا ہے کہ اُس دن جس میں روزۂ نذر کی نیت کی ہے اُس کا رکھنا جائز نہیں حالانکہ شرع نے اُس میں کوئی قید نہیں لگائی اور مطلق رکھا ہے یعنی کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے پس جب کہ نفل کا روزہ اُس دن رکھنے سے جو دن نذر کے واسطے خاص کیا ہے نذر کا روزہ ہو جائے گا تو اُس سے مطلق میں تغیر لازم آئے گا اور وہ تغیر یہ ہے کہ اُس دن تو جائز نہیں اس کے سوا ہر دن جائز ہے اس کا جواب یہ ہے۔ **شرح ۳** اس لئے کہ نفل بندے کا حق ہے کیونکہ نفلی روزے کا بندے کو اختیار ہے رکھے یا نہ رکھے لہذا بندے کا فعل اس عبادت میں اثر کرے گا جو اُس کا حق ہے اور وہ اثر یہ ہوگا۔ کہ نفل اُس وقت میں مشروع نہ رہے گا اس طرح کہ اُس پر روزۂ نفل کا روزۂ نذر کے ساتھ بدلنا واجب ہو جائے گا کیونکہ نفل کے روزے سال کے تمام دنوں میں رکھ سکتا ہے علاوہ اس کے اس تبدیلی و تغیر سے اُس پر کوئی گناہ بھی عائد نہیں ہوتا۔ **شرح ۴** مگر شرع کے حق میں بندے کا فعل اثر نہیں کرے گا چنانچہ قضائی رمضان یا کفارۂ قسم کا روزہ بندے کے متعین کرنے سے متعین نہیں ہو سکے گا کیونکہ یہ حق شرع کا ہے اور بندہ شرع کے حق کو متغیر نہیں کر سکتا پس اگر نذر کے مقرر کئے ہوئے دن میں بھی قضائی رمضان کا روزہ یا کفارۂ قسم کا روزہ رکھ لے گا تو جو رکھا ہے وہی واقع ہوگا نذر کا نہ مانا جائے گا۔ **شرح ۵** یعنی اس وجہ سے کہ بندے کا تصرف خاص اُس کے اپنے حق میں اثر رکھتا ہے نہ شرع کے حق میں۔ **شرح ۶** ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر خاوند و

زوجہ دونوں نے خلع کرنے کے وقت یہ شرط کرالی کہ عورت کے واسطے نہ نفقہ ہوگا اور نہ رہنے کو مکان عدت گذرنے کے واسطے دیا جائے گا تو نفقہ گو ساقط ہو جائے گا مگر مکان دینا ہی پڑے گا خاص اُس عورت کے گھر سے نہیں نکال سکے گا کیونکہ عدت گذارنے کے واسطے گھر دینا شرع کا حق ہے بندہ اُس کو ساقط نہیں کر سکتا خدائے پاک نے فرمایا ہے وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ دیکھو شوہروں کو حکم دیا ہے کہ تم عورتوں کو گھروں میں سے مت نکالو اور عورتوں کو بھی ارشاد کیا ہے کہ گھروں میں سے نہ نکلیں اس سے معلوم ہوا کہ عورت کا اپنے عدت کے مکان میں رہنا حق شرع کا ہے ہاں نفقے میں اختیار ہے کیونکہ وہ اس بات کا عوض ہے کہ عورت اپنے نفس پر شوہر کو اختیار دیتی ہے اور نیز روزی کے کمانے سے روک دی جاتی ہے۔ **شرح** کسی شے کے کرنے کا حکم دینا اس شے کے حسن یعنی اچھا ہونے پر دلالت کرتا ہے حسن و قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے (۱) شے کا صفت کمال ہونا خوبی ہے اور صفت نقصان ہونا بُرائی ہے جیسے علم کہ یہ اچھی چیز ہے اس لئے کہ انسان کے لئے صفت کمال ہے اور جہل بُری چیز ہے کیونکہ انسان کے واسطے صفت نقصان ہے (۲) اغراض دنیوی کے مناسب ہونا خوبی ہے اور اُن کے نامناسب ہونا بُرائی چنانچہ شیریں اچھا ہے کیونکہ طبیعت اُس کو پسند کرتی ہے اور تلخ بُرا ہے اس لئے کہ طبیعت کو اُس سے نفرت ہے (۳) جس کی وجہ سے اُس کا فاعل مدح و ثواب کا مستحق ہو وہ چیز حسن ہے اور جس کی وجہ سے اُس کا فاعل ذم و عقاب کا مستوجب ہو وہ چیز قبیح ہے چنانچہ طاعت حسن ہے اور معصیت قبیح ہے پس اس بات پر اسلام میں ہر مذہب کے علماء کا اتفاق ہے کہ افعال کا حسن و قبح پہلے دونوں معنی کی رو سے عقلی ہے اختلاف تیسری قسم میں ہے کہ آیا افعال کا ایسا حسن و قبح عقلی ہے یا شرعی اشاعرہ (شافعیہ) کا مذہب یہ ہے کہ شرعی ہے شرع کے ورود سے قبل تمام افعال جیسے ایمان و کفر اور نماز و روزہ وغیرہ برابر ہیں ان میں سے نہ کسی فعل پر استحقاق عذاب مترتب ہو سکتا ہے نہ استحقاق ثواب شارع نے بعض کو ترتب ثواب کا مستحق بنا کر اُس کی نسبت امر کیا ہے اور بعض کو ترتب عذاب کا مستحق کر کے اُس سے منع کیا ہے اس معاملے میں حکمت و عقل کو دخل نہیں پس جس کام کا شارع نے حکم دیا وہ حسن ہے اور جس سے منع کیا ہے وہ قبیح ہے اور اگر شارع نیک کام کو بُرا کہتا تو وہ بُرا ہوتا اور بُرے کو اچھا بتاتا تو وہ اچھا ہوتا حنفیہ اور معتزلہ اور صوفیہ کے نزدیک ایسا حسن و قبح بھی عقلی یعنی واقعی ہے۔ لیکن متاخرین علمائے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ جو حسن و قبح عقلی ہے وہ اس بات کو نہیں چاہتا کہ اُس میں حکم الٰہی بھی بندے کے لئے صادر ہو وہاں وہ لائق اور مستحق اس بات کے ہوتا ہے کہ اُس میں حکم الٰہی نازل ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہے ترجیح بلا مرجح نہیں فرماتا اور اچھی چیز کو بُرا اور بُری کو اچھا نہیں قرار دیتا بلکہ جو واقعی اچھی ہوتی ہے اُس کی نسبت حکم دیتا ہے اور جو بُری ہوتی ہے اُس سے منع کرتا ہے مصنف نے جو کہا ہے۔

ع۱ اذا كان الآمر حكيما لان الامر لبيان ان المامور به مما ينبغي ان يوجد فاقتضى ذلك حسنه ع۲ ثم المامور به في حق الحسن نوعان ع۳ حسن بنفسه ع۴ وحسن لغيره ع۵ فالحسن بنفسه ع۶ مثل الايمان بالله وشكر المنعم والصدق والعدل و الصلوة ونحوها من العبادات الخالصة ع۷ فحكم هٰذا النوع انه اذا وجب على العبد اداؤه لا يسقط الا بالاداء وهذا فيما لا يحتمل السقوط مثل الايمان بالله تعالىٰ ع۸ واما ما يحتمل السقوط فهو يسقط بالاداء۔

8/1

شرح۱ یعنی جب کہ آمر یعنی حکم دینے والا حکیم ہو کیونکہ امر مامور بہ کی نسبت یہ بتلاتا ہے کہ یہ شے پائے جانے کے لائق ہے اس سے اس کا اچھا ہونا پایا گیا اس بات سے یہی مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ چونکہ حکیم ہے تو وہ بندے کے لئے جو کچھ حکم دے گا اُس سے ثابت ہوگا کہ وہ کام اچھا ہے پس اصل حاکم اللہ ہے اور شرع کھولنے والی ہے حتیٰ کہ جب تک اللہ تعالیٰ رسولوں کو بھیج کر اور اپنا کلام نازل کر کے حکم نہ دے تب تک کوئی حکم حسن و قبح اور امر و نہی کا نہ ہوگا معتزلہ اور امامیہ اور کرامیہ اور براہمہ اس رائے کے خلاف ہیں اُن کے نزدیک حسن و قبح ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم کا موجب ہے اس لئے کہ اُس کے سوا کوئی اور حاکم نہیں اگر بالفرض نہ شرع ہوتی اور نہ رسول مبعوث ہوتے اور اللہ تعالیٰ افعال ایجاد کرتا تب بھی یہ احکام اُسی طرح واجب ہوتے جس طرح شرع نے واجب کئے ہیں۔ شرح۲ پھر مامور بہ باعتبار حسن کے دو قسم ہے اور یہ اس بناء پر ہے کہ حسن و قبح عقلی ہے نہ شرعی یعنی محض امر و نہی کی وجہ سے حسن و قبح نہیں ہو سکتا بلکہ افعال میں خود اُن ذات کی وجہ سے حسن و قبح ہے یا کسی دوسری شئے کی وجہ سے اس صورت میں مامور بہ دو قسم پر منقسم ہوا۔ شرح۳ ایک حسن بنفسہ۔ شرح۴ اور دوسرا حسن لغیرہ۔ شرح۵ پس حسن بنفسہ وہ ہے جس کی اپنی ذات میں خوبی ثابت ہو۔ شرح۶ جیسے اللہ پر ایمان لانا۔ منعم کا شکر ادا کرنا۔ سچ بولنا۔ عدل کرنا اور نماز پڑھنا اور اسی قسم کی عبادات خالصہ کہ عقل حکم دیتی ہے کہ یہ تمام چیزیں اچھی ہیں۔ شرح۷ پس حکم اس حسن کا یہ ہے کہ جب بندے پر اس کا ادا کرنا واجب ہو تو ادا کئے بغیر ساقط نہیں ہوگا مگر یہ اُس عبادت میں ہے جس میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں مثلاً اللہ پر ایمان لانا کہ یہ ہر عاقل و بالغ پر لازم ہے اور وجوب کے بعد کسی طرح ساقط نہیں ہو سکتا اور جب کہ ساقط نہیں ہو سکتا تو حالت اکراہ میں زائل نہیں ہو سکتا پس اگر کوئی کافر مومن پر کلمہ کفر کہنے کے لئے جبر کرے تو ایسا کلمہ زبان سے کہہ دینا جائز ہے بشرطیکہ دل میں تصدیق باقی ہو پس اقرار زبانی ساقط ہو سکتا ہے لیکن تصدیق ساقط نہیں ہو سکتی کیونکہ ایمان میں تصدیق و اعتقاد اصل ہے اور تصدیق کی خوبی اُس کی ذات میں ثابت ہے کیونکہ عقل حکم کرتی ہے کہ خالق منعم کا شکر ادا کرنا واجب ہے مصنف اگرچہ ایمان کا لفظ لائے ہیں جو شامل ہے تصدیق اور اقرار کو مگر مراد یہاں تصدیق ہی ہے کیونکہ ایمان میں اصل ہے اور تصدیق عبارت ہے اذعان اور قبول سے اور حقیقت میں رنگ پکڑنا ہے رنگ قبول سے اور منور ہونا ہے نور یقین سے پس اللہ کے وجود اور وحدانیت اور تمام صفات کو قبول کرنا اور جو کچھ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہیں اُس کو ماننا مناسب ایمان میں داخل ہیں لغت میں بھی ایمان کے معنی اعتقاد کرنے اور قبول کرنے کے ہیں پس ایمان کے لغوی معنی شرع میں بھی ماخوذ ہیں صرف شارع نے اُس کو اشیائے مخصوصہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے چنانچہ بخاری و مسلم نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت جبرئیلؑ نے آں حضرتؐ سے پوچھا کہ ایمان کیا ہے تو آپ نے فرمایا اَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰہِ وَمَلٰٓئِکَتِہٖ وَکُتُبِہٖ وَرُسُلِہٖ وَالیوم الآخر وتؤمن بالقدر خیرہ وشرہ یعنی ایمان یہ ہے کہ تو دل سے مانے اللہ کو اور اُس کے فرشتوں کو اور اُس کی کتابوں کو اور اُس کے پیغمبروں کو روز قیامت کو اور تقدیر کو مانے بھلی یا بُری اور تصدیق کے معنی وہ ہیں جن کو منطقیین نے علم کی ایک قسم گردانا ہے یعنی ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ذہن میں نسبت یقینی دینا اور تصدیق اس معنی میں تصور کے مقابل ہے مثلاً گرمی و سردی دو کیفیتیں ہیں جن کو آنکھ نہیں دیکھ سکتی مگر اُن کو سمجھتے اور جانتے ہیں پس اُن کے سمجھنے اور جاننے کے وقت جو صورت ذہن کے سامنے آ کر کھڑی ہوتی ہے اُسی کو تصور کہتے ہیں یعنی ہر ایک چیز کے لئے جو ایک خاص خیال ذہن میں ہے وہی اُس چیز کا تصور ہے مگر جبھی تک کہ نرا خیال ہے اور اس خیال کے ساتھ انسان نے اپنی رائے کو دخل دیا اور اپنی عقل سے اُس کی نسبت کچھ حکم لگایا مثلاً اپنے ذہن میں یہ اعتقاد کیا کہ گرمی کی یہ خاصیت ہے کہ جس چیز میں اثر کرتی ہے اُس کے اجزا کو پھیلا دیتی ہے پس گرمی پر اس خاصیت کا حکم لگانا اور اُس کا یقین کرنا تصدیق کہا جائے گا اسی لئے علمائے سلف نے ایمان کی تعریف اذعان و معرفت کے ساتھ کی ہے یعنی فقط سچا جاننا پیغمبر کا اور سچا جاننا حق کا حصول ایمان میں کافی نہیں جب تک کہ مرتبہ تسلیم و قبول کو نہ پہونچے اور باطن اُس پر قرار نہ پکڑے تصدیق شئے دوسری ہے اور سچا جاننا دوسری چیز۔ شرح۸ اور جس میں ساقط ہو جانے کا احتمال ہے وہ ادا سے ساقط ہو جاتا ہے جیسے ایمان

2

کا دوسرا جزکہ وہ اقرار زبانی ہے کہ اُس کی خوبی عذر کی وجہ سے زائل ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ حالتِ جبر و اکراہ میں مومن مکلف کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے اقرار مافی الضمیر کا ترجمہ ہے اور تصدیق دلی اور اعتقاد قلبی پر دلیل ہے تعبیر اور بیان کرنا مافی الضمیر کا بدون ذریعۂ کلام کے عالم بشری میں ممکن نہ تھا مجبوراً تلفظ کلمۂ شہادت کو آدمی کے مومن کہلانے میں بڑا دخل دیا اور فرمایا امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ فمن قال لا الٰہ الا اللہ عصم منی مالہ ونفسہ یعنی حکم کیا گیا ہوں میں کہ لڑوں لوگوں سے یہاں تک کہ ایمان کا اقرار کریں اور جس نے ایمان کا اقرار کیا بچا یا مجھ سے مال اپنا اور جان اپنی اخرجہ الشیخان عن ابی ھریرۃ پس معلوم ہوا کہ اقرار ایمان کی حکایت ہے اگر حکایت اور محکی عنہ میں تطابق ہوا فبہا و الا فریب و مکاری سے زیادہ نہیں اسی وجہ سے یہ حکم ہے کہ اگر قدرت اقرار کی نہ رکھتا ہو تو اقرار ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے۔

ع۱ او باسقاط الاٰمر ع۲ وعلیٰ ھذا قلنا اذا وجبت الصلوٰۃ فی اول الوقت سقط الواجب بالاداء او باعتراض الجنون والحیض والنفاس فی اٰخر الوقت باعتبار ان الشرع اسقطها عنه عند ھذه العوارض ع۳ ولا یسقط بضیق الوقت ع۴ وعدم الماء ع۵ واللباس ع۶ و نحوه ع۷ النوع الثانی ما یکون حسنا بواسطۃ الغیر ع۸ وذالك مثل السعی الی الجمعۃ ع۹ والوضوء للصلوٰۃ ع۱۰ فان السعی حسن بواسطۃ کونه مفضیا الی اداء الجمعۃ ع۱۱ والوضوء حسن بواسطۃ کونه مفتاحًا للصلوٰۃ ع۱۲ وحکم ھذا النوع انه یسقط بسقوط تلك الواسطۃ حتیٰ ان السعی لا یجب علی من لا جمعۃ علیه ع۱۳ ولا یجب الوضوء علی من لا صلوٰۃ علیه ع۱۴ ولو سعیٰ الی الجمعۃ فحمل مکرھا الی موضع اٰخر قبل اقامۃ الجمعۃ یجب علیه السعی ثانیا ع۱۵ ولو کان معتکفا فی الجامع یکون السعی ساقطا عنه ع۱۶ وکذلك لو توضأ فاحدث قبل اداء الصلوٰۃ یجب علیه الوضوء ثانیا ولو کان متوضیا عند وجوب الصلوٰۃ لا یجب علیه تجدید الوضوء ع۱۷ والقریب من ھذا النوع الحدود والقصاص والجهاد۔

ش۱ یا خود آمر یعنی حکم دینے والے کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے چنانچہ حائضہ کو نماز پڑھنا ممنوع ہے دیکھو نماز کی خوبی اُس کی ذات میں ثابت ہے لیکن اُس کے ساتھ آمر نے یہ شرط زائد لگا دی تھی کہ عورت حیض سے پاک ہو۔ جب یہ شرط جاتی رہی تو خوبی بھی جاتی رہی۔ ش۲ یہی وجہ ہے کہ جب اوّل وقت نماز واجب ہوگی تو وہ ادا کرنے سے ساقط ہوگی یا جنون کے عارض ہونے یا عورت کو حیض و نفاس کے آخر وقت میں آجانے سے ساقط ہو جائے گی اس واسطے کہ شرع نے ان عوارض جنون وغیرہ کے ہو جانے پر نماز کو مکلف کے ذمے سے ساقط کر دیا ہے۔ ش۳ اور جو نماز کا وقت تنگ ہو گیا ہو تو نماز ذمے سے ساقط نہیں ہوتی کیونکہ فوت شدہ نماز کی قضا کر سکتا ہے۔ ش۴ اور نہ پانی کے نہ ملنے کی صورت میں نماز ذمے سے ساقط ہوتی ہے کیونکہ تیمم کر

سکتا ہے اللہ تعالیٰ نے مٹی کو پانی کا خلیفہ بنایا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اصالت و خلافت
وضو اور تیمم میں جاری ہے۔ ش۵ع اور نہ لباس نہ ہونے کی صورت میں نماز ذمے سے ساقط ہوتی ہے کیونکہ عریانی کی حالت میں
بھی نماز صحیح ہے ش۶ع جیسے قبلے کی سمت مشتبہ ہو جائے یا کوئی زبردستی نماز سے روکے تو ایسی حالت میں بھی نماز ذمے ساقط نہیں
ہو سکتی۔ ش۷ع دوسری قسم حسن لغیرہ وہ ہے جس کی اپنی ذات میں خوبی ثابت نہ ہو بلکہ کسی دوسرے کی وجہ سے اُس میں خوبی پائی جاوے
دوسری عبارت میں حسن لغیرہ وہ ہے جو بالواسطہ حسن ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ غیر اُس مامور بہ سے منفصل ہو دوسرے یہ کہ
منفصل نہ ہو کبھی منفصل کو قائم بنفسہ اور غیر منفصل کو قائم بمامور بہ کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں اور قائم بنفسہ سے مُراد یہ ہے کہ مامور بہ
کے ساتھ غیر ادا نہ ہو سکے بلکہ اُس کے ادا کرنے کے لئے اُس کو علیحدہ بجالانے کی ضرورت واقع ہو۔ ش۸ع مثلاً جمعہ کے واسطے
سعی کرنا قرآن میں اللہ فرماتا ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ اے مسلمانو جب
جمعہ کی نماز کے لئے اذان دی جائے تو ذکر الٰہی کی طرف سعی کرو چلپی نے حاشیہ تلویح میں لکھا ہے کہ سعی سے مراد یہاں چلنا بغیر
عجلت کے ہے اس لئے کہ فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ جمعہ کی نماز کے لئے آرام کے ساتھ چلیں اس طرح نہ چلیں کہ رنج و تکلیف
حاصل ہو۔ ابن عمر۔ ابن مسعود۔ اور ابن زبیر سے مروی ہے کہ فاسعوا کے معنی یہ ہیں اقبلوا علی العمل الذی امرتھم بہ وامضوا فیہ
یعنی تم کو جس کام کا حکم دیا گیا اُس پر آمادہ ہو جاؤ اور اُس سے مت رکو امضوا فیہ کے معنی لفظی اُس میں چلو کے ہیں اور مُراد اُس سے
تاکید ہے اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ سعی کے معنی دوڑنے اور لپکنے کے لگانا مناسب نہیں بلکہ قصد کرنے اور جانے کے لینا
چاہیئے کیونکہ یہ بھی اُس کے معنی آتے ہیں یہ بھی یاد رکھو کہ فاسعوا الی ذکر اللہ میں ذکر سے مراد خطبہ ہے پس جب کہ سعی خطبے
کے لئے جو جواز جمعہ کی شرط ہے فرض ہے تو اصل نماز جمعہ کے لئے سعی بطور اولیٰ فرض ہوگی۔ ش۹ع اسی قبیل سے ہے نماز
کے واسطے وضو کرنا۔ ش۱۰ع کیونکہ جمعہ کے لئے سعی اس واسطے بہتر ہے کہ اُس سے نماز جمعہ حاصل ہوتی ہے اور وہ خود کوئی
عبادت مقصودہ نہیں بلکہ سعی کرنے میں تو ایک قسم کی تکلیف ہے کیونکہ نفس پر اس سے اذیت واقع ہوتی ہے۔ ش۱۱ع اور
وضو میں اس وجہ سے حسن ہے کہ وہ نماز کی کنجی ہے ورنہ وہ خود فی نفسہ کوئی قربت مقصودہ نہیں بلکہ اُس میں سردی کا اعضا کو
پہنچانا اور اعضا کو صاف کرنا اور پانی کا ضائع کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ نماز صرف وضو کر لینے سے ادا نہیں ہو سکتی بلکہ اُس کے لئے
دوسرا کام بھی ضروری ہے اور نہ نماز جمعہ ایسی چیز ہے کہ وہ صرف سعی کرنے سے ادا ہو جائے بلکہ اُس کے لئے دوسرے کام
کی بھی ضرورت ہے۔ ش۱۲ع اور حکم اس قسم کا یہ ہے کہ واسطے کے نہ ہونے سے ساقط ہو جاتی ہے پس جس کے ذمے جمعہ واجب
نہیں اُس پر سعی واجب نہیں مثلاً مریض یا مسافر ہے تو اُس پر جمعہ واجب نہیں تو سعی بھی واجب نہ ہوگی۔ ش۱۳ع اور جس پر نماز فرض
نہیں اُس پر وضو واجب نہیں نماز کے ساقط ہو جانے کے بعد وضو ساقط ہو جاتا ہے ش۱۴ع اور جس شخص پر جمعہ فرض ہے اور
اُس نے جمعہ کی طرف سعی کی مگر زبردستی دوسرا شخص اُس کو اور جگہ لے گیا تو جمعہ کی نماز سے پہلے اُس کو دوبارہ جمعہ کے لئے سعی کرنی
لازم ہوگی کیوں کہ پہلی سعی سے مقصود (یعنی نماز جمعہ) حاصل نہ ہوا۔ ش۱۵ع اور اگر کوئی شخص جامع مسجد میں معتکف ہے تو اس سے
سعی ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ مقصود بدون سعی کے حاصل ہے۔ ش۱۶ع اور اسی طرح اگر کسی شخص نے وضو کیا اور نماز ادا کرنے
سے پہلے وضو توڑ دیا تو دوسری دفعہ اُس پر وضو کرنا لازم ہوگا اور اگر نماز واجب ہونے کے وقت باوضو ہے تو اُس پر تازہ وضو کرنا
لازم نہ ہوگا اور قائم بمامور بہ یعنی غیر منفصل سے یہ مراد ہے کہ مامور بہ کے ادا کرنے سے غیر بھی ادا ہو جائے مثال اس کی نماز جنازہ
ہے کہ فی نفسہا بدعت ہے بت پرستی کے مشابہ ہے مگر اُس میں جو میت کے لئے دعا کی جاتی ہے وہ حسن ہے بسبب قضا کرنے
حق مسلم کے قضا کرنے کے سبب سے نماز جنازہ حسن لغیرہ قرار پائی ہے اور ظاہر ہے کہ حق میت کا قضا کرنا ذات مامور بہ یعنی
نماز سے ہو جاتا ہے کسی دوسرے کام کے کرنے کی اُس کے لئے ضرورت نہیں۔ ش۱۷ع یعنی اسی نوع کے قریب حدود اور قصاص

اور جہاد ہیں۔ اگر مصنف یوں کہتے تو بہتر ہوتا کہ یہی حال حدود اور قصاص اور جہاد کا ہے کیونکہ شے کے قریب جو چیز ہوتی ہے وہ اُس سے غیر ہوتی ہے اس سے لازم آیا کہ حدود و قصاص و جہاد حسن لعینہ ہوں کیونکہ حسن لعینہ اور حسن لغیرہ میں واسطہ نہیں ہے پس جو چیز حسن لغیرہ سے قریب ہو گی وہ اُس سے غیر ہو گی اور حسن لغیرہ کا غیر حسن لعینہ ہوتا ہے کیونکہ دونوں میں کوئی واسطہ نہیں ہے اور حدود اور قصاص اور جہاد کا حسن لعینہ ہونا باطل ہے۔

ع فان الحد حسن بواسطة الزجر عن الجناية ع والجهاد حسن بواسطة دفع شر الكفرة واعلاء كلمة الحق ع ولو فرضنا عدم الواسطة لايبقى ذالك مامورا به فانه لولا الجناية لايجب الحد ولولا الكفر المفضي الى الحراب لايجب عليه الجهاد ع **فصل** الواجب بحكم الامر نوعان اداءٌ وقضاءٌ ع فالاداء عبارة عن تسليم عين الواجب الى مستحقه والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب الى مستحقه۔

ش اـ کیونکہ حد مثلاً شراب پینے پر کوڑوں کا لگانا اس واسطے بہتر ہے کہ اس میں گناہ سے روکا جاتا ہے حد کے معنی لغت میں منع کے ہیں اور اصطلاح شرع میں حدود وہ سزائے معین ہے جو خدائے تعالیٰ کے حقوق کے لئے واجب ہوتی ہے تو قصاص کو حد نہ کہیں گے اس واسطے کہ اُس میں بندے کا حق ہے اور اسی طرح تعزیر کو کہ وہ اللہ کی طرف سے معین نہیں مصنف نے جو حد کا حسن زجر کے واسطے سے بتایا ہے یہ ایک بڑے اختلاف کی طرف اشارہ ہے جس کا حال بیان آئندہ سے معلوم ہو گا۔ ابو شکور سالمی حنفی نے بیان کیا ہے کہ اہل سنت کے نزدیک حدود گناہوں کا کفارہ ہیں اُن کو پاک کرتے ہیں برخلاف معتزلہ اور شیعہ کے کہ اُن کے نزدیک ایسا نہیں انتہیٰ سالمی کی مراد اہل سنت سے حنفیہ ہوتے ہیں چنانچہ اُس کی کتاب تمہید کے دیکھنے والوں پر یہ بات مخفی نہیں مگر یہ قول کتب حنفیہ کے مخالف ہے چنانچہ بحر الرائق اور در مختار اور فتح القدیر وغیرہ میں لکھا ہے کہ حد یعنی عقوبت قبل فعل کے مانع ہے اور بعد فعل کے زاجر (باز رکھنے والی) ہے یعنی حد کے مشروع ہونے کو جاننا مانع ہے فعل کی پیش قدمی سے اور بعد وقوع میں لاتے فعل کے مانع ہے دوبارہ کرنے سے اور حد گناہ سے پاک نہیں کرتی بلکہ پاک کرنے والی گناہ سے توبہ ہے اور عقوبت پہنچنے سے کہ عبارت ہے اُس درد اور تکلیف سے جس کا انسان مستحق ہوتا ہے بسبب گناہ کے دنیا میں معصیت کا وبال و عقاب یعنی وہ تکلیف جو انسان کو آخرت میں ہو گی ساقط نہیں ہوتا بدون توبہ کے اور اکثر اہل علم اس کے قائل ہیں کہ حد مطہر یعنی گناہ سے پاک کرنے والی ہے صحیح بخاری و مسلم وغیرہ کی حدیث مرفوع کی دلیل سے جو انہوں نے عبادہ بن صامتؓ سے معاملہ بیعت میں روایت کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا فمن اصاب من ذلك شيئا فعوقب فی الدنيا فهو كفارة له یعنی جو شخص معصیت میں مبتلا ہوا پھر اُس کو عقاب ہوا دنیا میں تو وہ اُس کے واسطے کفارہ ہے علمائے حنفیہ نے عدم تطہیر پر آیت قرآن سے استدلال کیا ہے کہ اللہ نے قطاع الطریق کے حق میں فرمایا ہے۔ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا یعنی قطاع الطریق کو سزا دینا اُن کے لئے دنیا میں رسوائی ہے اور آخرت میں اُن کو عذاب سخت ہو گا مگر وہ جنہوں نے توبہ کی۔ حق تعالیٰ نے خبر دی کہ اُن کے فعل کی جزا عقوبت دنیاوی اور عذاب اُخروی ہے سوائے توبہ کرنے والے کے کہ اُس سے عذاب آخرت بالاجماع ساقط ہو جاتا ہے اس لئے کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ توبہ سے عقوبت دنیوی ساقط نہیں ہوتی۔

اور واجب یہ ہے کہ حدیث صحیحین کو توبہ کرنے والے پر محمول کیا جائے اس لئے کہ ظاہر ہے کہ مسلمان ضرب اور رجم کے بعد توبہ بھی کر لیتا ہے تو یہ قید لگانا حدیث میں ضرور ہے تاکہ قرآن وحدیث میں اتفاق ہو جائے۔ تقلید ظنی کی بوقت معارضہ قطعی کے متعین ہے نہ بالعکس اور جو فائدہ زجر کا حد سے حاصل ہوتا ہے وہی قصاص بخشتا ہے پس اس میں بھی حسن بذریعہ زجر کے قتل نفس معصومہ سے ہوگا۔ **ش ۲** اور کافروں سے دین کے واسطے لڑنے میں بھی بظاہر قتل نفوس اور شہروں کی بربادی کے سوا اور کچھ بھی نہیں مگر اُس سے مقصود یہ ہے کہ کفار کی شرارتوں کی مدافعت اور اعلائے کلمۃ اللہ ہو یا تو کافر مسلمان ہونا مان لیں یا جزیہ دینا قبول کریں اس لئے جہاد حسن لغیرہ قرار پایا اور کافروں کا مسلمان کرنا یا اُن سے جزیہ لینا نفس جہاد سے حاصل ہو جاتا ہے کسی دوسرے کام کے کرنے کی اُس میں ضرورت نہیں پڑتی۔

ش ۳ اگر ہم فرض کریں کہ یہ واسطے نہیں تو مامور بہ بھی باقی نہیں رہے گا اگر گناہ نہ ہوتا تو حد واجب نہ ہوتی اور اگر کفر لڑائی تک پہنچانے والا نہ پایا جاتا تو جہاد واجب نہ ہوتا یاد رکھو کہ جب امر کا صیغہ مطلق ہو یعنی اُس کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو تو اُس سے وہ مامور بہ مراد ہوتا ہے جس کی ذات میں آپ حسن ثابت ہو بدون کسی غیر کی وساطت کے مگر مطلق ہمیشہ فرد کامل کی طرف منصرف ہوتا ہے پس امر بھی جب مطلق ہوگا تو وجوب کے لئے ہوگا اور اُس کا ندب واباحت کے لئے ہونا نقصان ہے اور امر کا کمال مامور بہ کے کمال کو چاہتا ہے اور مامور بہ کا کمال یہ ہے کہ اُس کا حُسن کامل ہو اور کمال حُسن یہ ہے کہ اُس کی اپنی ذات میں حسن ثابت ہو اور جو مامور بہ ایسا ہوتا ہے وہ مکلف کے ذمے سے اُس وقت تک ساقط نہیں ہو سکتا جب تک کوئی دلیل اُس کے سقوط پر موجود نہ ہو اور امر مطلق کا عبادت کے لئے ہونا بھی اس بات کو واجب کرتا ہے کہ مامور بہ کی خود ذات میں حسن ثابت ہے پس امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جمعہ کا امر صفت حسن کو جمعہ کے لئے واجب کرتا ہے اور اُس کے سوا کچھ اور مشروع نہ ہوگا پس اگر کوئی شخص بغیر عذر کے نماز جمعہ اپنے گھر میں پڑھ لے اور ابھی جمعہ کا وقت باقی ہو تو ایسے شخص کی نماز ظہر ناجائز ہے کیونکہ جمعہ کے دن اصل جمعہ ہی پڑھنا ہے اور ظہر کی نماز ناجائز ہے اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے شخص کی نماز ظہر جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک جمعہ کے دن بھی اصل نماز ظہر ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ ظہر کی قضا واجب ہے اور جمعہ کی واجب نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ کے دن بھی مقصود ظہر ہی ہے مگر جمعہ پڑھنے کا اس لئے حکم ہے کہ جمعہ وقت میں ظہر کا قائم مقام ہو گیا ہے اس لئے جمعہ ظہر کا مقرر رکھنے والا ٹھہرے گا نہ ناسخ اور اگر کوئی شخص بوجہ عذر کے گھر میں ظہر کی نماز پڑھ لے اور وہ پھر نماز جمعہ میں بھی حاضر ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اُس کی ظہر کی نماز جاتی رہے گی اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں جائے گی ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کا یہ فرمان فَاسْعَوْا معذور غیر معذور دونوں کے حق میں وارد ہے پس عزیمت نے جمعہ کے دن نماز جمعہ کو ظہر کا قائم مقام بنا دیا ہے لیکن معذور سے رخصۃً نماز جمعہ ساقط ہو جاتی ہے پھر جب کہ وہ جمعہ میں پہنچ گیا تو مثل غیر معذور کے شمار ہوگا اور اس صورت میں اُس سے ظہر جاتا رہے گا۔ **ش ۴** امر کا حکم دو طور پر ہوتا ہے ایک ادا اور دوسرے قضا خواہ صریح صیغۂ امر استعمال کیا جائے جیسے وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ یعنی ادا کرو زکوٰۃ یا امر کے معنی مطلوب ہو جیسے وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ یعنی اللہ کے واسطے لوگوں کے ذمے خانۂ کعبہ کا حج ہے۔ **ش ۵** ادا کہتے ہیں عین واجب کو اُس کے مستحق کے سپرد کرنے کو اور قضاءً اسے کہتے ہیں کہ مثل واجب کو اُس کے مستحق کے حوالے کرے یعنی جو کچھ امر سے واجب ہوا ہے اُس کی مثل کو دوسرے وقت میں عدم سے وجود میں لائے بخلاف ادا کے کہ جو کچھ امر سے واجب ہوا ہے اُس کو وقت معین پر عدم سے وجود میں لائے اور کبھی مجازاً ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کر لیتے ہیں یہاں تک کہ قضا کی نیت سے ادا اور ادا کی نیت سے قضا جائز ہے مثلاً کہتے ہیں نویت ان اقضی ظھر الیوم اور یوں بھی کہتے ہیں کہ نویت ان اؤدی ظھر الیوم اور ادا کی جگہ قضا کا استعمال تو کثرت سے ہوا ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے فَاِذَا قُضِیَتِ الصَّلٰوۃُ فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ یعنی جب نماز ادا ہو

چکے تو جیسے پہلے زمین میں چلتے پھرتے خریدتے بیچتے تھے اسی طرح کام دھندے کرو اور دوسری جگہ ہے فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَّنَاسِكَكُمْ یعنی جب ادا کر چکو اپنے حج کے کام اسی لئے فخر الاسلام کی رائے یہ ہے کہ لفظ قضا عام ہے جو ادا اور قضا دونوں میں مستعمل ہوتا ہے کیونکہ قضا عبارت ہے فراغ ذمہ سے اور وہ دونوں طرح سے حاصل ہو جاتا ہے تو اس صورت میں ادا کے معنی میں بھی حقیقت ہوگا بخلاف ادا کے کہ اُس کا حال ایسا نہیں کیونکہ اُس میں شدت رعایت ضرور ہے پس اُس کا استعمال قضا کے محل پر مجازی طور پر ہوگا۔ عامۂ اکابر حنفیہ جیسے قاضی ابوزیدؒ اور شمس الائمہؒ اور فخر الاسلامؒ وغیرہ اور نیز بعض اصحاب شافعیہ اور حنابلہ اور عامۂ اہلِ حدیث کا مذہب یہ ہے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے اُسی سبب سے اُس کی قضا واجب ہوگی مگر عامۂ شافعیہ اور معتزلہ اس پر ہیں کہ قضا کے لئے ایک سبب جدید کی ضرورت ہے سوائے اُس سبب کے جو ادا کا موجب تھا اور اس سبب سے مراد وہ نص ہے جس سے ادا واجب ہوئی ہے سبب معروف یعنی وقت مراد نہیں کیونکہ وقت تو نفس وجوب کا سبب ہے نہ وجوب ادا کا حاصل خلاف یہ ہے کہ روزہ رکھنے اور نماز پڑھنے کے لئے جو اللہ نے حکم دیا ہے كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ یعنی حکم ہوا تم پر روزوں کا وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ یعنی پڑھو نماز عامۂ حنفیہ کے نزدیک یہ نصوص بجنسہ وجوب قضا پر بھی دلالت کرتی ہیں قضا کے لئے کسی نص جدید کی ضرورت نہیں عامۂ شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات شرع سے معلوم ہوتی ہے کہ عبادت کو اُس کے خاص وقت میں ادا کرنا قربت ہے اپنے قیاس سے ایسا نہیں کر سکتے کہ اگر وہ عبادت کسی دوسرے وقت میں کی جائے تو وہی قربت اُس سے حاصل ہو جو اُس کے خاص وقت میں حاصل ہوتی چنانچہ جمعہ میں شرع نے فرض کی دو رکعتیں مقرر کی ہیں اور باقی دو کا قائم مقام خطبے کو گردانا ہے پھر اپنے قیاس سے سوائے جمعہ کے اور دن میں ایسا نہیں کر سکتے پس عبادت کے خاص وقت کا شرف فوت ہو جائے گا تو اب دوسرے وقت کو اُس وقت کی مثل قرار دینے کے لئے ایک نص جدید کا ہونا ضرور ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ جب کسی فعل کا ایک خاص وقت پر کرنا کسی نص سے واجب ہو چکا تو اب اُس وقت کے نکل جانے سے اُس فعل کا وجوب باطل نہیں ہو سکتا اور مکلف کے پاس اس فعل کا مثل موجود ہے تو یہ مثل اُس چیز کا قائم مقام ہو جائے گا جو اُس پر واجب ہوئی تھی شافعیہ کہتے ہیں کہ آیت سے قضائے صوم کا اور حدیث سے قضائے نماز کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ اللہ نے فرمایا ہے فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ اگر ماہ صیام میں تم میں سے کوئی بیمار ہو جائے یا سفر میں ہو تو اُسے بقدر اُن دنوں کے جن میں روزہ کھایا ہے رمضان کو چھوڑ کر اور دنوں میں روزہ رکھنا چاہئے اور مسلم نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا فاذا نسی احدکم صلوٰۃ او نام عنها فلیصلها اذا ذکرہا یعنی جس وقت کہ بھول جائے ایک تمہارا نماز یا غافل اُس سے ہو کر سو جائے پس چاہئے کہ نماز پڑھے جس وقت اُس کو یاد کرے...... پس یہ دونوں وجوب قضا کے واسطے نص جدید ہیں کیونکہ وجوب ادا کا ثبوت دوسرے نصوص سے ہوتا ہے جواب اس کا یہ ہے کہ یہ دونوں جدید نص ثبوت وجوب قضا کے لئے وارد نہیں ہوئی ہیں بلکہ یہ دو اور فائدوں کے لئے ہیں ایک اُن میں سے یہ ہے کہ ان سے مثل کا جتانا مقصود ہے جو ادا کا قائم مقام بنتا ہے یہی وجہ ہے کہ جس کا مثل نہیں جتایا ہے اُس کی قضا بھی واجب نہیں جیسے نماز جمعہ و نماز عیدین دوسرے اس بات کی تنبیہ مکلفین کو مقصود ہے کہ تمہارے ذمے اس نماز و روزہ کی ادا باقی ہے جو اپنی نصوص سے تم پر واجب ہوئی ہیں یہ نہ سمجھنا کہ اُن کا وقت فوت ہو چکا ہے تو وہ بھی فوت ہو جائیں گے کیونکہ جب ادا کرنا مکلف پر واجب ہے تو اُس کا چھٹکارا بغیر اس کے نہیں ہو سکتا کہ یا تو ادا کرے یا صاحبِ حق معاف کرے اور معافی کے معلوم ہونے کی کوئی صورت نہیں یا ادا کرنے سے عاجز ہو اور عجز یہاں پایا نہیں جاتا کیونکہ اصل عبادت کے کرنے پر مکلف ضرور قادر ہے گو فضیلت وقت کے حاصل کرنے سے بسبب عذر کے مجبور رہا پس صوم و صلوٰۃ کا وجوب باقی ہے کیونکہ ان کی مثل کے ادا کرنے پر مکلف قادر ہے اور جب کہ شرف وقت کا مثل لانا شرع نے مکلف پر واجب نہیں کیا کیونکہ یہ اُس کی قدرت سے باہر ہے تو فعل کا مثل لانا اُس کے لئے کافی ہے اگر قضائے فوائت شرف وقت کا مثل لانے کے ساتھ وابستہ ہوتیں۔ تو

مکلف کے ذمے سے ساقط ہو سکتی تھیں۔

ع ثم الاداء نوعان کامل وقاصر ع فالکامل مثل اداء الصلوٰۃ فی وقتہا بالجماعۃ او الطواف متوضیا وتسلیم المبیع سلیما کما اقتضاہ العقد الی المشتری وتسلیم الغاصب العین المغصوبۃ کما غصبہا ع وحکم ھذا النوع ان یحکم بالخروج عن العھدۃ بہ وعلی ھٰذا قلنا الغاصب اذا باع المغصوب من المالک او رھنہ عندہ او وھبہ لہ وسلمہ الیہ یخرج عن العھدۃ و یکون ذٰلک اداءً لحقہ ویلغو ما صرح بہ من البیع والھبۃ ع ولو غصب طعامًا فاطعمہ مالکہ وھو لایدری انہ طعامہ او غصب ثوبہ فالبسہ مالکہ وھو لایدری انہ ثوبہ یکون ذٰلک اداءً لحقہ ع والمشتری فی البیع الفاسد لو اعار المبیع من البائع او رھنہ عندہ او اٰجرہ منہ او باعہ منہ او وھبہ لہ وسلمہ یکون ذٰلک اداءً لحقہ ویلغو ما صرح بہ من البیع والھبۃ ونحوہ

ش ۱ ع پھر ادا کی دو قسمیں ہیں کامل و قاصر کامل اُسے کہتے ہیں جس کو تمام صفات شرعی کے ساتھ ادا کیا جائے اور جس کو اس طرح نہ ادا کیا جائے وہ قاصر ہے۔ ش ۲ ع ادائے کامل کی مثال یہ ہے کہ نماز کا ادا کرنا وقت پر جماعت کے ساتھ یا باوضو طواف کرنا اور مبیع کو ویسا ہی درست اور سالم مشتری کے سپرد کرنا جس طرح معاملہ قرار پایا تھا اور غاصب کا غصب کی ہوئی چیز کو اُسی وصف کے ساتھ رد کرنا جس طرح غصب کیا تھا۔ ش ۳ ع اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس کے ادا کرنے پر ذمہ داری سے نکل جاتا ہے اسی واسطے علمائے حنفیہ نے فرمایا ہے کہ غاصب نے جب مغصوب کو مالک کے پاس فروخت کیا یا رہن رکھا یا اُس کو ہبہ کیا اور سپرد کر دیا تو ذمہ داری سے نکل جاتا ہے اور اُس کے حق میں یہ ادا کر دینا ہے اور بیع و رہن و ہبہ کا معاملہ لغو ہو جاتا ہے۔ ش ۴ ع اور اگر کھانا غصب کیا تھا پھر اس کے مالک ہی کو کھلا دیا اور وہ نہیں جانتا تھا کہ اُسی کا کھانا ہے یا کپڑا چھینا تھا پھر مالک ہی کو پہنا دیا اور وہ نہیں جانتا تھا کہ اُسی کا کپڑا ہے یہ بھی حق کا ادا کر دینا ہے۔ ش ۵ ع اور بیع فاسد میں مشتری نے مبیع بائع کو مستعار دی یا اُس کے پاس گروی رکھی یا اجارہ پر دی یا اُس کے پاس فروخت کر دی اور سپرد کر دی یہ اُس کے حق کا ادا کر دینا ہے بیع اور ہبہ وغیرہ کا ذکر اس موقع پر لغو قرار پائے گا۔

ع واما الاداء القاصر فھو تسلیم عین الواجب مع النقصان فی صفتہ نحو الصلوٰۃ بدون تعدیل الارکان ع او الطواف محدثا ع ورد المبیع مشغولا بالدین او بالجنایۃ ع ورد المغصوب مباح الدم بالقتل او مشغولا بالدین او الجنایۃ بسبب عند الغاصب ع واداء الزیوف مکان الجیاد اذا لم یعلم الدائن ذالک ع وحکم ھذا النوع ان امکن جبر النقصان بالمثل ینجبر بہ و

لا یسقط حکم النقصان الا فی الاثم وعلٰی ھٰذا اذا ترک تعدیل الارکان فی باب الصلوٰۃ لا یمکن تدارکہ بالمثل اذ لا مثل لہ عند العبد فسقط ع ولو ترک الصلوٰۃ فی ایام التشریق نقضاھا فی غیر ایام التشریق لا یکبر لانہ لیس لہ التکبیر بالجھر شرعًا ع وقلنا فی ترک قراءت الفاتحۃ والقنوت والتشہد وتکبیرات العیدین انہ ینجبر بالسھو ع ولو طاف طواف الفرض محدثًا ینجبر ذلک بالدم وھو مثل لہ شرعًا ع وعلٰی ھٰذا الوادی زیفا مکان جید فھلک عند القابض لا شیٔ لہ علی المدیون عند ابی حنیفۃؒ لانہ لا مثل لصفۃ الجودۃ منفردۃ حتی یمکن جبرھا بالمثل ع ولو سلم العبد مباح الدم بجنایۃ عند الغاصب او عند البائع بعد البیع فان ھلک عند المالک او المشتری قبل الدفع لزم الثمن وبری الغاصب باعتبار اصل الاداء ع وان قتل بتلک الجنایۃ استند الھلاک الی اول سببہ فصار کانہ لم یوجد الاداء عند ابی حنیفۃ۔

ش ع اور ادائے قاصر عین واجب کو نقصان کے ساتھ سپرد کرتا ہے جیسے کوئی شخص بغیر تعدیل ارکان کے نماز پڑھے یعنی رکوع اور سجدے میں اچھی طرح نہ ٹھہرنا ادائے ناقص ہے۔ ش ع یا بے وضو طواف کرنا کہ یہ بھی ادائے ناقص ہے۔ ش ع اور مبیع کو اس طرح لوٹا دینا کہ اُس پر قرض ہو جائے یا کوئی جنایت اُس پر لگ جائے مثلاً ایک آدمی نے کسی دوسرے سے غلام مول لیا اور بائع نے جو اُس کو مشتری کے حوالے کیا تو وہ مقروض ہو گیا تھا یا اُس نے عمدًا کسی کو مار ڈالا تھا یا کسی کا ہاتھ پاؤں وغیرہ کاٹ ڈالا تھا اور جب سودا ہوا تو وہ ان عیبوں سے پاک تھا تو یہ ادائے ناقص ہے۔ ش ع اور غصب کئے ہوئے غلام کو اس طرح لوٹا دے کہ مباح الدم ہو گیا ہو بسبب کسی کو قتل کر دینے کے یا اُس پر قرض ہو گیا ہو یا اُس کے ذمے کوئی جنایت غاصب کے پاس لازم ہو گئی ہو یعنی کسی کے غلام کو غصب کیا اُس وقت تک وہ ہر عیب سے بری تھا مگر غاصب کے ہاں آ کر اُس نے کسی کو عمدًا مار ڈالا یا کوئی عضو کسی کا کاٹ ڈالا یا اپنے اوپر قرض کر لیا اور ایسی حالت میں غاصب نے مالک کو دیا تو یہ ادائے ناقص ہے۔ ش ع اور مقروض کا قرض خواہ کسی کو کھرے روپوں کی جگہ کھوٹے روپے اپنی لاعلمی کی وجہ سے دینا بھی ادائے ناقص ہے کھوٹا شرع میں اُس کو کہتے ہیں جس کو سوداگر لیں مگر بیت المال میں نہ لگے۔ ش ع ادائے قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ساتھ ممکن ہو تو کرا دی جاتی ہے ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جاتا ہے مگر گناہ میں ایسا نہیں یہی وجہ ہے کہ جب نماز میں تعدیل ارکان کو ترک کیا تو اُس کی تلافی مثل کے ساتھ ناممکن ہے اس لئے کہ بندے کے پاس اُس کا مثل نہیں ہے پس یہ تلافی ساقط ہو گی۔ ش ع اور اگر ایام تشریق میں نمازیں ترک ہو گئیں اور پھر اُن کو دوسرے دنوں میں قضا کرے تو اب تکبیرات تشریق نہ کہے کیونکہ بلند آواز سے تکبیر کہنا ایام تشریق ہی میں ہر نماز کے بعد واجب ہے دوسری نمازوں میں واجب نہیں پس جو عبادت ایک خاص وقت میں مشروع ہے دوسرے وقتوں کو اس پر قیاس نہ کرنا چاہیئے وجہ اس کی یہ ہے کہ بلند آواز سے تکبیر بدعت ہے

مگر خاص ایام تشریق میں واجب ہے اور عجب کہ ان دنوں میں چھوٹ گئیں تو فوت سے ساقط ہو جائیں گی کیونکہ ان کا مثل نہیں ہے اور سال آئندہ کے ایام تشریق میں اُن کو اس لئے قضا نہیں کر سکتے کہ ایام تشریق میں نماز کے بعد گنتی کی تکبیرات واجب ہیں ان کے سوا مشروع نہیں۔ **ش ۸ ع** اور علمائے حنفیہ کے نزدیک اگر مصلی نے الحمد نماز میں نہیں پڑھی یا دعائے قنوت رہ گئی یا التحیات رہ گئی یا تکبیرات عیدین رہ گئیں تو سجدۂ سہو سے ان سب کا معاوضہ ہو جائے گا کیونکہ یہاں نقصان مثل کے ساتھ پورا ہو سکتا ہے اور شرع نے جو فعل کہ نماز میں واجب کیا ہے اُس کے چھوڑنے سے بعد سلام کے دو سجدے مع التحیات اور سلام کے واجب کئے ہیں۔ **ش ۹ ع** اور اگر طواف زیارت جو فرض ہے بے وضو کیا تو دم دینے یعنی قربانی کرنے سے اس کا بدلہ ہو سکے گا کیونکہ شرع نے اس کا مثل دم دینے کو مقرر کیا ہے۔ **ش ۱۰ ع** اسی طرح اگر کھرے روپیوں کی جگہ کھوٹے روپے ادا کئے اور قابض کے پاس سے جاتے رہے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک قرض خواہ کو مدیون سے کچھ لینے کا حق باقی نہیں رہتا ہے کیونکہ کھرا پن ایک ایسی صفت ہے کہ بانفرادہ اُس کا مثل نہیں تا کہ مثل کے ذریعہ سے اُس کی تلافی کی جائے اور امام ابو یوسفؒ کا اس مسئلے میں یہ مذہب ہے کہ رب الدین اُس کھوٹے کی مثل مدیون کو واپس دے کر کھرا اُس سے لے لیوے۔ **ش ۱۱ ع** اور اگر غاصب یا بائع نے مالک یا مشتری کو غلام ایسی حالت میں سونپا کہ وہ غاصب کے پاس بسبب جنایت کے مباح الدم ہو گیا یا بائع کے پاس بعد البیع مباح الدم ہو گیا پس اگر مالک یا مشتری کے پاس ہلاک ہو گیا تو مشتری پر ثمن لازم آئے گا اور غاصب یا بائع ضمان سے بری ہوں گے کیونکہ یہ سپرد کر دینا ان کا مشتری و مالک کو ادا سمجھا جائے گا۔ **ش ۱۲ ع** اور اگر وہ مباح الدم غلام سپرد ہونے کے بعد قصاص میں مارا گیا تو اب اُس کا مارا جانا سبب اوّل یعنی جنایت کی طرف مضاف ہو گا اور گویا امام اعظم کے نزدیک اصل ادا کا وجود ہی نہیں پایا گیا پس قیمت غاصب کے ذمے اور تمام ثمن بائع کے ذمے ہو گا کیونکہ ادا ناقص ہے مگر صاحبین کے نزدیک یہ ادائے کامل ہے کیونکہ عیب سے ادائے کامل میں خرابی واقع نہیں ہوتی پس اُن کے نزدیک یہ عیب ہے تو چاہئے کہ بقدر نقصان کے داموں کے لئے رجوع کر لے امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کا خلاف بیع میں ہے غصب میں متفق ہیں۔

ع والمغصوبة اذا ردت حاملا بفعل عند الغاصب فماتت بالولادة عند المالك لا يبرء الغاصب عن الضمان عند ابی حنيفة **ع** ثم الاصل فی هذا الباب هو الاداء كاملا كان او ناقصا وانما يصار الی القضاء عند تعذر الاداء ولهذا يتعين المال فی الوديعة والوكالة والغصب ولواراد المودع والوكيل والغاصب ان يمسك العين ويدفع ما يماثله ليس له ذلك **ع** ولو باع شيئا وسلمه فظهر به عيب كان المشتری بالخيار بين الاخذ والترك فيه **ع** وباعتبار ان الاصل هو الاداء يقول الشافعی الواجب على الغاصب رد العين المغصوبة وان تغيرت فی يد الغاصب تغيرا فاحشا ويجب الارش بسبب النقصان **ع ۵** وعلى هذا لو غصب حنطة فطحنها او ساجة فبنى عليها دارا او

شاة فذبحها وشواها او عنبا فعصرها او حنطة فزرعها ونبت الزرع كان ذلك ملكا للمالك عنده ع وقلنا جميعها للغاصب ويجب عليه رد القيمة ع ولو غصب فضة فضربها دراهما او تبرا فاتخذ ها دنانيرا او شاة فذبحها لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية -

---

ش ع اور اگر مغصوبہ لونڈی غاصب کے پاس خود غاصب کے زنا سے یا دوسرے کے زنا سے حاملہ ہوگئی اور مالک کے پاس واپس جاکر بچہ پیدا ہونے سے مرگئی تو امام صاحب کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا کیونکہ ولادت کا سبب حمل ہے جو غاصب کے ہاں حاصل ہوا اور صاحبین رح کے نزدیک حمل ہلاکت کا سبب نہیں اُس کا سبب ولادت ہے۔ جو مالک کے ہاں جاکر وقوع میں آئی اور اگر کسی اور سبب سے وہ حاملہ لونڈی مری تو غاصب کے ذمے تاوان نہ ہوگا بلکہ اُس پر قیمت پڑے گی اور اس پر سب کا اتفاق ہے مثلاً اُس لونڈی نے غاصب کے پاس کسی کو عمداً مار ڈالا تھا اور پھر مالک کے ہاں جاکر وہ قصاص میں ماری گئی تو غاصب کے ذمے اُس کی قیمت ہوگی اور اگر غاصب کے پاس شوہر سے یا مالک سے حمل رہ گیا اور پھر مالک کے ہاں جاکر بچہ پیدا ہونے سے مرگئی تو غاصب کے ذمے تاوان نہ ہوگا اور اگر آزاد عورت سے بزور زنا کیا اور وہ بچہ جننے میں مرگئی تو اُس کا خون بہا زانی غاصب کو نہ دینا ہوگا کیونکہ غصب اموال میں تاوان آتا ہے اور آزاد عورت مال نہیں کہ غصب سے اُس کا تاوان لازم آئے۔ ش ع پھر یہ یاد رکھو کہ اصل تسلیم حقوق میں ادا کرنا ہے کامل ہو یا ناقص اور ادا کو قضا کی طرف ایسی حالت میں پھیرتے ہیں کہ ادا کرنے سے معذور ہو کیونکہ قضا قائم مقام ادا کے ہے اور قائم مقام کی طرف جب رجوع کی جاتی ہے کہ اصل پر عمل کرنے میں عذر ہو اسی واسطے مال ودیعت اور وکالت اور غصب میں متعین ہوگا اور اگر مودع یعنی وہ شخص جس کے پاس مال امانت رکھا گیا ہے اور وکیل اور غاصب اصل چیز کو روک کر اُس کے مماثل کو دیں تو یہ اُن کے اختیار میں نہیں یاد رکھو کہ روپے اور اشرفیاں عقود اور فسوخ میں ابوحنیفہ کے نزدیک متعین نہیں شافعی رح کے نزدیک متعین ہیں البتہ ودیعت۔ وکالت اور غصب میں سب کے نزدیک متعین ہیں۔ ش ع اور اگر کسی شے کو فروخت کیا اور اُس کو سپرد کر دیا پھر عیب معلوم ہوا تو مشتری کو اختیار ہے کہ رکھ لے یا نہ رکھے کیونکہ یہ ادائے ناقص ہے پس نقصان کی وجہ سے تو مشتری کو پھیرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اور بسبب اصل ادا کے لینے کا حق حاصل رہتا ہے اور یہ حق حاصل نہیں کہ مبیع کو روک لے اور نقصان لے۔ ش ع اور چونکہ اصل ادا ہے اس لئے امام شافعی رح کہتے ہیں کہ غاصب پر بعینہ مغصوب کا واپس کرنا واجب ہے اگرچہ غاصب مغصوب چیز میں بہت کچھ تغیر کر دے اور غاصب پر اُس کے نقصان کا تاوان واجب ہوگا بہت کچھ تغیر کرنے سے یہ مراد ہے کہ چیز کا نام بدل جائے اور اُس کے عمدہ منافع جاتے رہیں اور غرض کچھ کی کچھ ہو جائے۔ ش ۵ع اسی قاعدۂ کلیہ کی بنا پر یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کے گیہوں غصب کئے تھے اُن کو پیس لیا یا میدان غصب کیا تھا اُس پر مکان بنا لیا یا بکری کو غصب کیا تھا اُس کو ذبح کر لیا اور بھون لیا یا انگور غصب کئے تھے اُن کو نچوڑ لیا یا گیہوں غصب کئے تھے اُن کو زمین میں بو دیا اور کھیتی نکل آئی تو یہ سب اشیاء جن میں اس قدر تغیر آیا شافعی رح کے نزدیک مالک ہی کی ہیں اُس کو چاہئے کہ ان میں بقدر نقصان کے تاوان غاصب سے بھر لے کیونکہ ان میں غاصب کے فعل سے بہت کچھ تغیر آ گیا یہاں تک کہ اُن کا نام بھی بدل گیا اور اُن کی غرض کچھ کی کچھ ہوگئی۔ ش ع اور علمائے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ تمام چیزیں غاصب

کی ہوگئیں اور وہ مالک کو قیمت ادا کرے مالک کا اب چیزوں سے کوئی تعلق نہ رہے گا غاصب ان کا مالک ہو جائے گا قبل ادا کرنے تاوان کے کیونکہ اُس کی صنعت متقومہ نے مالک کا حق ایک وجہ سے مٹا دیا مگر قیمت دینے کے پیشتر اُن سے نفع لینا حلال نہیں اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ عین باقی ہے اس لئے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا اور فعل غاصب کا اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ وہ ممنوع ہے پس ملک کا سبب نہ ہوگا۔ قاعدہ کلیہ اس مقام کا یہ ہے کہ ضرر شدید کو دور کریں گے بذریعہ ضرر خفیف کے پھر ضرر خفیف والا اپنا نقصان دوسرے سے لے لیگا۔ **ش ۲** اور اگر غصب کیا چاندی کو اور اُس سے روپے بنا لئے یا سونا غصب کر کے اشرفیاں بنا لیں یا بکری کو غصب کر کے ذبح کر لیا تو ظاہر الروایت میں ان سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا یہ چیزیں مالک کو دلا دی جائیں گی کیونکہ چاندی سونے کے سکے بنا لینے سے اُن کے نقد ہونے میں کچھ فرق نہیں آتا اسی طرح بکری کا نام بھی ذبح کے بعد باقی ہے اب حلال کی ہوئی بکری کہیں گے اور پہلے زندہ بکری کہلاتی یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس میں بھی غاصب مالک ہو جائے گا۔ مثل قیاس اور اشیاء کے۔

ع وكذلك لو غصب قطنا فغزله او غزلا فنسجه لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية **ع ۲** ويتفرع من هذه مسئلة المضمونات **ع** ولذا قال لو ظهر العبد المغصوب بعد ما اخذ المالك ضمانه من الغاصب كان العبد ملكا للمالك والواجب على المالك رد ما اخذ من قيمة العبد **ع** واما القضاء فنوعان **ع** كامل **ع** وقاصر **ع** فالكامل منه تسليم مثل الواجب صورة ومعنى كمن غصب قفيز حنطة فاستهلكها ضمن قفيز حنطة ويكون المؤدى مثلا للاول صورة ومعنى **ع** وكذلك الحكم في جميع المثليات **ع** واما القاصر فهو ما لا يماثل الواجب صورة ويماثل معنى كمن غصب شاة فهلكت ضمن قيمتها والقيمة مثل الشاة من حيث المعنى لا من حيث الصورة **ع** والاصل في القضاء الكامل **ع ۱۱** وعلى هذا قال ابو حنيفة اذا غصب مثليا فهلك في يده وانقطع ذلك عن ايدي الناس ضمن قيمته يوم الخصومة لان العجز عن تسليم المثل الكامل انما يظهر عند الخصومة فاما قبل الخصومة فلا يتصور حصول المثل من كل وجه

ش ۱ ع اسی طرح اگر روئی کو غصب کیا پھر اُس کو کاتا یا سوت کو غصب کیا پھر اُس کو بُنا تو ظاہر الروایت میں مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا کیونکہ ان میں زیادہ تغیر نہیں آیا ہے اور اس صورت میں مالک کو اختیار ہے کہ خواہ قیمت اُن کی غاصب سے لے لیوے اور وہ چیزیں اُس کے حوالے کرے یا چیزیں آپ رکھے اور غاصب سے اُن کے نقصان کا تاوان بھر لے۔ **ش ع ۲** اور اسی سے مضمونات کا مسئلہ نکلتا ہے یعنی جب مغصوب چیز میں تغیر زیادہ آگیا تو حنفیہ کے نزدیک غاصب پر اُس کی

قیمت آئے گی اور امام شافعیؒ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مغصوب کا ضمان آدے گا۔ ش ۳ع اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر ظاہر ہو وہ غلام غصب کردہ شدہ اُس وقت جب کہ مالک نے اس کا ضمان غاصب سے لے لیا تھا تو غلام مالک کی ملک ہیں رہے گا اور مالک نے جو قیمت غلام کی لی تھی وہ واپس کردے مطلب یہ ہے کہ غاصب نے غلام کو غصب کر کے چھپا دیا تھا اور اس کا تاوان مالک کو دے دیا تھا پھر وہ ظاہر ہوا تو اب وہ امام شافعیؒ کے نزدیک مالک ہی کا رہے گا کیونکہ اُس کا حق تاوان اور غصب کی وجہ سے جاتا نہیں رہا تھا اور مالک پر یہ واجب ہے کہ اُس کی قیمت جس قدر غاصب سے لی ہے واپس کردے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غاصب اُس کا مالک رہے گا کیونکہ غصب اور تاوان دے دینے کی وجہ سے مالک کا حق اُس پر سے اُٹھ گیا گو اُس کے ظاہر ہونے کے بعد معلوم ہو کہ قیمت مذکور سے غلام زیادہ کا ہے ہر صورت سے وہ غلام غاصب ہی کا رہے گا مالک کو اختیار نہ ہوگا کہ غاصب کی دی ہوئی قیمت کو واپس کر کے اُس غلام کو خود لے لے ہاں اگر غاصب نے مغصوب غلام کی قیمت اپنی قسم پر دی ہو اور پھر زیادہ کا نکلے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے اُسی قیمت پر اکتفا کرے چاہے غلام کو لے لے اور قیمت مذکور غاصب کو پھیر دے۔ ش ۴ع قضا دو قسم پر ہے ایک وہ جس میں ادا کے ساتھ مماثلت ہو اس کو قضا بمثل معقول کہتے ہیں پھر اگر مماثلت صورت و معنی دونوں میں ہے تو کامل ہے جیسے کہ مصنف نے کہا ہے۔ ش ۵ع اور اگر صرف معنوی مماثلت ہے تو قاصر ہے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے۔ ش ۶ع اسی کو ناقص بھی کہتے ہیں مثلاً واجب کے عوض ایسی چیز دی جائے جو صورت و معنی میں اُس کے ساتھ مماثلت رکھتی ہو جیسے ایک چہرہ دار روپیہ کے بدلے دوسرا چہرہ دار روپیہ دینا تو یہ قضا بمثل معقول کامل ہے اور اگر واجب کے بدلے میں وہ چیز دی جس کو واجب کے ساتھ مماثلت صوری حاصل نہیں ہے صرف معنوی مماثلت ہے تو وہ قضا بمثل معقول قاصر ہے جیسے بجائے روپے کے گیہوں اُتنی قیمت کے دے دینا جس قضا میں کسی قسم کی مماثلت نہ ہو وہ قضا بمثل غیر معقول ہے۔ اور غیر معقول سے یہ مراد ہے کہ بندے اُس میں مماثلت کو اپنی عقول سے دریافت نہیں کر سکتے نہ یہ کہ عقل کے نزدیک وہ مردود ہے کیونکہ عقل بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مثل نقل کے حجت ہے بلکہ نقل سے بھی قوی ہے پس ایسی قضا کا ادراک بجز شرع کے اور طور سے نہیں ہو سکتا بخلاف پہلی قسم کے کہ اُس میں سوا شرع کے عقل بھی مماثلت کو جان لیتی ہے دیکھو روزے کے عوض میں فدیہ دینا ایک ایسی چیز ہے کہ عقل اُس میں اور روزے میں کسی قسم کی مماثلت نہیں پاتی نہ دونوں میں صورت میں مماثلت ہے نہ کوئی معنوی مماثلت پائی جاتی ہے۔ اب مصنف کامل و قاصر کی خود تفسیر کرتے ہیں ش ۷ع قضائے کامل وہ ہے جس میں تسلیم مثل واجب صورۃً و معنیً ہو مثلاً کسی شخص نے کسی کے ایک قفیز گیہوں غصب کر کے تلف کر دئے تو ایک قفیز گیہوؤں کا ہی ضامن ہوگا۔ اور دونوں چیزیں یعنی غصب کئے ہوئے گیہوں اور جو گیہوں تاوان میں دیئے جائیں گے صورت و معنی میں مماثل ہوں گے قفیز بفتح قاف وکسرہ فاو یائے معروف وزائے معجمہ موقوف ایک پیمانے کا نام ہے جو بارہ صاع کی برابر ہے اور ہر صاع آٹھ رطل کا اور ہر رطل مدنی ۲۲ تولے پونے سات ماشہ بھر کا ہوتا ہے اور رطل مکی چھپن ۵۶ تولے پونے نو ماشہ بھر کا۔ ش ۸ع اور یہی حکم تمام مثلیات کا ہے مثلیات وہ چیزیں ہیں جو وزن کر کے یا پیمانے میں بھر کر بکتی ہیں یا شمار کر کے۔ لیکن مقدار میں قریب قریب ہیں جیسے چھوارے وغیرہ اور کبھی اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ جو چیز بازار میں آ کر بکے وہ مثلی ہے جیسے زید نے عمرو کے من بھر چھوارے غصب کر لئے اور وہ چھوارے زید کے پاس خرچ میں آ گئے تو اُس نے دوسرے من بھر چھوارے مہیا کر کے عمرو کو دیدیئے تو دوسرے چھوارے پہلے چھواروں کے صورت و معنی میں مثل ہیں۔ ش ۹ع قضائے قاصر وہ ہے کہ جو صورۃً واجب کے مماثل نہ ہو معناً مماثل ہو مثلاً کسی شخص نے بکری کو غصب کیا اور وہ ہلاک ہو گئی تو اُس کی قیمت کا ضامن ہوگا قیمت معناً

بکری کے مثل ہے۔ صورۃً نہیں کیونکہ دونوں میں مالیت برابر ہے پس قیمت بکری کی قائم مقام ہوسکتی ہے اسی لئے اس کو بکری کی قیمت بولتے ہیں **ش ۱۰ ع** اور قضا میں اصل کامل ہے اور اُس کے متعذر ہونے کی صورت میں قضائے ناقص سے اُس کی تلافی کی جاتی ہے مثلاً شئے مغصوب غاصب کے پاس باقی نہ رہی تو اس کا تاوان دینا اس پر واجب ہے، اور تاوان مثل سے ہوتا ہے اگر وہ چیز مثلی ہے اور اگر مثل نہ ملے تو تاوان قیمت سے ہوگا۔ **ش ۱۱ ع** اسی واسطے امام اعظمؒ نے فرمایا ہے جب کسی مثلی چیز کو غصب کیا اور اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی اور بازار میں معدوم ہوگئی تو جھگڑے کے دن جو اُس کی قیمت ہے دینی ہوگی خصومت کے دن سے پہلے کی نہیں دینی ہوگی کیونکہ مثل کا ملنا ہر طرح ممکن اور امام محمدؒ کے نزدیک جو قیمت اُس شئے کی بازار میں نہ ملنے کے روز ہوگی دینا پڑے گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جو قیمت غصب کے دن ہوگی دینا پڑے گی۔ اور جب تک مثل کامل پر عمل ممکن ہو مثل ناقص پر عمل نہ کریں اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے عمرو کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اُس کو مار ڈالا تو اسی طرح قاتل کے ساتھ بھی کرنا چاہیئے تاکہ ہر فعل کی جزا بالترتیب مل جائے کیونکہ فعل متعدد ہیں تو قاتل کے ساتھ متعدد فعل کرنا چاہیئے تاکہ مثل کامل کی رعایت رہے۔ ہاں اگر مقتول کا ولی صرف قتل پر اقتصار کرے تو یہ بھی جائز ہے اور صورت میں بعض فعلوں کی معافی سمجھی جائے گی۔

ع فاما لا مثل له صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل **ع** ولهذا المعنى قلنا ان المنافع لا تضمن بالاتلاف لان ايجاب الضمان بالمثل متعذر وايجابه بالعين كذلك لان العين لا تماثل المنفعة لا صورة ولا معنى **ع** كما اذا غصب عبدا فاستخدمه شهرا اودارا فسكن فيها شهرا ثم رد المغصوب الى المالك لا يجب عليه ضمان المنافع خلافا للشافعي فبقي الاثم حكما له وانتقل جزاءه الى دار الآخرة **ع** ولهذا المعنى قلنا لا تضمن منافع البضع بالشهادة الباطلة على الطلاق **ع** ولا بقتل منكوحة الغير **ع** ولا بالوطي حتى لو وطي زوجة انسان لا يضمن للزوج شيئا الا اذا ورد الشرع بالمثل مع انه لا يماثله صورة ولا معنى فيكون مثلا له شرعا فيجب قضاؤه بالمثل الشرعي ونظيره ما قلنا ان الفدية في حق الشيخ الفاني مثل الصوم۔

ش ۱ ع اور جس کا مثل کسی طرح کا نہ ملے نہ صوری نہ معنوی تو اُس میں قضا بھی واجب نہیں ہوتی کیونکہ قضا تو مثل کامل یا مثل ناقص کے ساتھ واجب ہوتی ہے اور جس کا مثل ہی نہ ہو تو اُس کی قیمت کے ذریعہ سے قضا ہوتی ہے اور جو متقوم بھی نہ ہو تو اُس میں بجز گناہ کے کوئی ضمان نہیں کیونکہ نہ اُس کا مثل صوری پایا جاتا ہے نہ معنوی۔ **ش ۲ ع** یعنی بوجہ اس بات کے کہ جس چیز کا مثل نہ صورۃً ہوتا ہے نہ معنًا تو اُس میں قضا بھی واجب نہیں ہوتی۔ علمائے حنفیہ نے فرمایا ہے کہ منافع کے تلف کرنے سے ضمان نہیں

آتا کیونکہ منافع میں باہمی تفاوت ہونے کی وجہ سے نفع کا ضمان مثل کے ساتھ مقرر ہو نہیں سکتا اسی طرح ایجاب عین بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ عین منافع کا مماثل نہ صورۃً ہے اور نہ معنًا منافع میں باہمی تفاوت ایک کھلی ہوئی بات ہے دیکھو کوئی گھوڑا عمدہ کام دیتا ہے کوئی ویسا اچھا کام نہیں دے سکتا اور ایجاب عین سے یہ مراد ہے کہ منافع کا ضمان روپے پیسے وغیرہ کے ساتھ ناممکن ہے کیونکہ ان میں اور منافع میں نہ صوری مماثلت ہے اور نہ معنوی صورت میں مماثلت نہ ہونا تو ظاہر ہے اور مماثلت معنوی مفقود ہونے کی تفصیل اس طرح ہے کہ منافع اعراض ہیں جو دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتے اور جو چیز ایسی ہوتی ہے اُس کا جمع کرنا ممکن نہیں اور جس کا جمع کرنا ناممکن ہے اُس کی قیمت مقرر نہیں ہو سکتی اور جو چیز متقوم نہ ہو اُس کا ضمان قیمت کے ذریعہ سے مقرر نہیں ہو سکتا اور مثل معنوی قیمت ہے۔ **ش۳** مثلاً کسی نے غلام کو غصب کر کے ایک مہینہ خدمت لی یا گھر کو غصب کر کے ایک مہینہ اُس میں رہا پھر مغصوب کو مالک کے پاس لوٹا دیا تو ضمان منافع کا نہیں آئے گا امام شافعیؒ کا اس میں خلاف ہے ہاں گناہ اُس کے ذمے رہے گا اور آخرت میں سزا پائے گا۔ **ش۴** یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے جھوٹی شہادت دے کر طلاق کسی عورت پر قاضی کے پاس ثابت کرادی تو منافع بضع میں جو نقصان ہمبستری کا اس جھوٹی گواہی سے زوج کو پہنچا گناہ کبیرہ گواہ پر ہوا مگر ضمان نہیں آئے گا۔ **ش۵** اسی طرح منکوحہ غیر کے قتل کر ڈالنے سے قاتل پر قصاص آئے گا مگر خاوند کو جو نقصان ہمبستری کے منافع کا پہنچا اس کا معاوضہ کچھ نہیں ہوگا۔ **ش۶** اسی طرح ایک آدمی نے کسی غیر آدمی کی عورت کے ساتھ صحبت کر لی تو اُس کو اُس عورت کے شوہر کو بطور تاوان کے کچھ دینا نہ پڑے گا اگرچہ بعد ثبوت زنا حد شرعی قائم ہوگی۔ البتہ زوائد کا ضمان حنفیہ کے نزدیک بھی واجب ہے اور زوائد سے مراد جانور کا دودھ اور بچہ اور درخت کا پھل وغیرہ ہیں پس اگر مغصوب غاصب کے ہاں خود بخود ہلاک ہو جائے یا غاصب ہلاک کر ڈالے تو دونوں صورتوں میں اُس کی قیمت غاصب کو دینی آوے گی اور زوائد کے ہلاک کر ڈالنے سے قیمت دینی آتی ہے اور خود بخود ہلاک ہو جانے سے قیمت دینا نہیں ہوگی اور منافع کی قیمت نہ خود بخود ہلاک ہو جانے سے دینی آتی ہے نہ غاصب کے ہلاک کر ڈالنے سے۔ اور اجارہ میں جو منافع کے عوض میں روپیہ پیسہ گھوڑا اونٹ بیل بکری کتاب وغیرہ دینا شرع نے تجویز کیا ہے یہ صرف استحسان کے طور پر ہے ورنہ درحقیقت یہاں بھی منافع کا جمع کرنا مشکل ہے اور جب وہ جمع نہیں ہو سکتے تو اُن کی قیمت بھی مقرر نہیں ہو سکتی مگر شرع نے لوگوں کی ضروریات اور حوائج کو مدنظر رکھ کر سہولت کے لئے ایسا کر دیا اگر کسی کو عبور دریا کے لئے ناؤ کی ضرورت ہو یا سقے سے پانی بھروانے کی حاجت پڑے یا مکان رہنے کو چاہیئے یا کسی شہر کو جانے کے لئے سواری کی احتیاج ہو تو اس کا کام بغیر اس کے کیسے چل سکتا ہے اس لئے شرع نے اجارے کو مشروع کر دیا اور جو چیز ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے اُس کا حکم متعدی نہیں ہوتا اس لئے غصب کے منافع میں یہ قیاس جاری نہیں ہو سکتا اس کا اپنا علیحدہ حکم ہے پس جس کے لئے یہ مثل صوری ہے نہ معنوی اُس کا ضمان واجب نہیں۔ **ش۷** مگر جس وقت شرع ایسی چیز کے لئے کوئی مثل مقرر کر دے باوجودیکہ وہ صورۃً و معنًا مثل نہیں ہے تو اُس مثل کے ساتھ اُس چیز کی قضا واجب ہوگی اور یہ مثل شرعی کہلائے گا چنانچہ شرع نے شیخ فانی کے لئے روزے کا مثل فدیہ مقرر کیا ہے روزے کے عوض میں فدیہ دینا ایک ایسی چیز ہے کہ عقل اُس میں اور روزے میں کسی قسم کی مماثلت نہیں پاتی نہ دونوں صورت میں مماثل ہیں نہ کوئی معنوی مماثلت پائی جاتی ہے مماثلت صوری نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ صوم عرض ہے اور فدیہ عین ہے اور معنوی مماثلت نہ ہونا اس سے ثابت ہے کہ صوم میں نفس بھوکا رکھا جاتا ہے اور فدیے میں بھوکے کو سیر کیا جاتا ہے شرع کی طرف سے فدیہ روزے کا قائم مقام ہے جس طرح مٹی کو اللہ نے پانی کا قائم مقام بنایا ہے کہ اگر پانی نہ ہو تو اُس سے ویسی ہی طہارت حاصل ہوتی ہے جیسی پانی سے اس آیت میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ مولوی نذیر احمد صاحب نے اپنے ترجمۂ قرآن میں آیت کے

معنی یوں کئے ہیں کہ جن کو کھانا دینے کا مقدور ہے ان پر ایک روزے کے بدلے میں ایک محتاج کو کھانا کھلا دینا لازم ہے۔ مولوی صاحب نے اس جگہ دو غلطیاں کی ہیں ایک تو یُطِیْقُوْنَهٗ کے معنی مقدور کے لگائے ہیں حالانکہ طاقت عرب کے محاورے میں مقدرت کے معنی میں جس سے مراد اُن کی دولت مندی اور تونگری ہے مستعمل نہیں دوسرے ترجمہ غلط کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یُطِیْقُوْنَهٗ پر لائے نافیہ مقدر ہے اور لَا یُطِیْقُوْنَهٗ کے معنی یہ ہیں کہ جن کو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں اور قرآن میں اس کی مثالیں کثرت سے ہیں۔ چنانچہ یُبَیِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا ای لاتضلوا یعنی بیان کرتا ہے اللہ تمہارے واسطے تاکہ نہ بہکو۔ اور شمس الائمہ کی رائے یہ ہے کہ اطاقت میں ہمزہ سلب ماخذ کے لئے ہے جس سے یُطِیْقُوْنَ مشتق ہے اس صورت میں معنی آیت کے یہ ہوئے کہ جن لوگوں کی طاقت کو روزہ سلب کرتا ہے تو اُن کو روزے کے بدلے میں فدیہ دینا لازم ہے اور مراد اس سے شیخ فانی ہے۔ مولانا سید غلام علی آزاد بلگرامی سبحۃ المرجان میں کہتے ہیں کہ مولانا سید طفیل احمد بلگرامی کا قول ہے کہ افعال میں ہمزہ کا سلب کے لئے آنا سماعی ہے نہ قیاسی اور لغت سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ اطاقت کی ہمزہ سلب کے لئے ہے اور فدیہ دینے میں اور ایک محتاج کو کھانا کھلانے میں بھی بڑا فرق ہے کیونکہ ایک محتاج کو کھانا کھلانے کا کوئی معیار نہیں اور فدیئے کے لئے معیار مقرر ہے چنانچہ ہر روزے کے بدلے مسکین کو اتنا کھانا دیا جاتا ہے جتنا کہ صدقۂ فطر دیا جاتا ہے کہ آدھا صاع گیہوں یا گیہوں کا آٹا یا گیہوں کا ستو یا کشمش مقرر ہے اور فی زمانا وزن نصف صاع کا اسی روپے چہرہ دار کے سیر سے کچھ کم دو سیر ہوتا ہے اور چھوارے یا جو ہوں تو ایک روزہ کا فدیہ ایک صاع ہوں گے یہ مثال حق اللہ کی ہے حق العباد کی مثال میں مصنف کہتے ہیں۔

۱ع والدية فی القتل خطاءً مثل النفس مع انه لامشابهة بينهما ۲ع فصل فی النهی ۳ع النهی نوعان ۴ع نهی عن الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر والكذب والظلم ۵ع ونهی عن التصرفات الشرعية كالنهی عن الصوم فی يوم النحر والصلوٰة فی الاوقات المكروهة وبيع الدرهم بالدرهمين ۶ع وحكم النوع الاول ان يكون المنهی عنه هو عين ما ورد عليه النهی فيكون عينه قبيحا فلا يكون مشروعا اصلاً ۷ع وحكم النوع الثانی ان يكون المنهی عنه غير ما اضيف اليه النهی فيكون هو حسنا بنفسه قبيحا لغيره ويكون المباشر مرتكبا للحرام لغيره لا لنفسه۔

ش ۱ع اور قتل خطا میں نفس کا مثل خون بہا قرار دیا ہے تو اس سے اُس کی قضا ہو گی باوجودیکہ اس میں اور اُس میں نہ صوری مماثلت ہے نہ معنوی پس انسان کے مار ڈالنے کا تاوان مال کو مقرر کرنا یہ ایک ایسی بات ہے جس کو عقل نہیں سمجھ سکتی کیونکہ انسان کے سامنے مال کی کیا حقیقت ہے مگر اللہ نے دیت کو اس لئے مشروع فرمایا ہے کہ اگر قاتل قتل عمد ثابت نہ ہونے کی وجہ سے قصاص سے بچ جائے تو ایک نفس مفت میں معدوم نہ ہو۔ ش ۲ع فصل نہی کے بیان میں۔ اور نہی کا صیغہ بہت سے معنی میں مستعمل ہے (۱) تحریم کے لئے جیسے اللہ فرماتا ہے لَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ یعنی اپنی اولاد کو افلاس کے ڈر سے قتل مت کرو (۲) کراہت جیسے بخاری و مسلم میں عبد اللہ بن عمر سے روایت کی کہ حضرت نے فرمایا ہے لا یمسکن احدکم ذکرہ

بیمینه وھو یبول یعنی کوئی اپنا نا ئزہ ہرگز اپنے داہنے ہاتھ سے پیشاب کرتے ہیں نہ پکڑے (۳) دعا اللہ فرماتا ہے۔ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا یعنی اے پروردگار ہم کو راہِ راست پر لانے کے بعد ہمارے دلوں کو ڈانواں ڈول نہ کیجیو۔ (۴) ارشاد جیسے لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ بعض کے نزدیک بیان تحریم کے لئے ہے معنی یہ ہیں کہ بہت باتیں کرید کرید کر نہ پوچھا کرو کہ اگر تم پر ظاہر کردی جائیں تو تم کو بری لگیں (۵) تحقیر کے لئے جیسے لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ اِلٰى مَا مَتَّعْنَا بِهٖ اَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا تو اپنی نظر اُن چیزوں پر نہ دوڑا جو ہم نے مختلف قسم کے لوگوں کو دنیاوی زندگی کی رونق کے سازوسامان استعمال کے لئے دے رکھے ہیں (۶) بیان عاقبت کے لئے لَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظّٰلِمُوْنَ ایسا مت سمجھ کہ خدا اُن ظالموں کے اعمال سے غافل ہے (۷) یاس کے لئے جیسے يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ اِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ یعنی کافرو آج اپنے عذر مت پیش کرو جیسے عمل تم کرتے رہے انھیں کا بدلہ پاؤ گے (۸) تسویہ کے لئے جیسے فَاصْبِرُوْۤا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا یعنی صبر کرو یا نہ کرو تم کو برابر ہے (۹) تہدید و زجر و توبیخ کے واسطے۔ اس میں اختلاف ہے کہ نہی تحریم میں حقیقت ہے یا کراہت میں یا دونوں معانی میں لفظاً خواہ معناً مشترک ہے۔ **ش۳** نہی دو قسم پر ہے ایک فعل شرعی سے دوسرے فعل حسی سے فعل شرعی وہ ہے جس کا تحقیق شرع پر موقوف ہو اور حسی وہ ہے جس کا تحقق شرع پر موقوف نہ ہو اور بعض نے یوں کہا ہے کہ فعل شرع میں کسی حکم کے لئے موضوع ہے تو وہ شرعی ہے ورنہ حسی اور بعض نے کہا ہے کہ حسی وہ ہے جس کا فقط وجود حسی پایا جاوے اور شرعی وہ ہے کہ جس کے وجود حسی کے ساتھ وجود شرعی بھی ہو۔ چنانچہ مصنف اس کی تفصیل یوں کرتے ہیں۔ **ش۴** افعال حسیہ سے نہی یہ ہے کہ زنا کرنا شراب پینا جھوٹ بولنا اور کسی پر ظلم کرنا ان افعال کو ہر شخص محسوس اور معلوم کرلیتا ہے شرع کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ **ش۵** تصرفات شرعیہ سے نہی یہ ہے کہ عید الضحیٰ کے دن روزہ رکھنے کی ممانعت ہے اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے اور ایک روپے کو دو روپوں کے عوض بیچنے کی ممانعت ہے افعال حسی کا جو حال ورود شرع سے قبل تھا وہی شرع کے بعد ہے شرع سے اُن میں کوئی تغیر نہیں آیا ہے چنانچہ زنا اور قتل ناحق اور ظلم و کذب کا جو حال نزول تحریم سے قبل تھا وہی نزول کے بعد رہا اور افعال شرعی سے اصل معانی ورود شرع کے بعد بدل گئے جیسے صلوٰۃ اصل میں دعا کو کہتے ہیں اور شرع نے اس پر رکوع و سجود و قیام و قعود کو بڑھا دیا ہے اور بیع اصل میں ایک مال کو دوسرے مال سے آپس کی رضامندی سے بدل لینے کا نام ہے مگر شرع نے اس میں قیدیں بڑھا دی ہیں کہ بیچنے والا اور خریدار عاقل ہوں اور مبیع موجود ہو اور ایک دوسرے کا کلام سن لے اسی طرح صوم در اصل کھانا پینا چھوڑ دینے کو کہتے ہیں مگر شرع نے اس پہ یہ قیدیں بڑھا دی ہیں کہ جو کوئی روزے کا اہل ہے یعنی مرد مسلمان اور عورت پاک حیض و نفاس سے وہ نیت کے ساتھ کھانا پینا اور جماع کرنا صبح صادق سے آفتاب کے ڈوبنے تک چھوڑ دے۔ **ش۶** قسم اول کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ عین وہ چیز ہو جس پر نہی وارد ہوئی ہے پس اس کی ذات قبیح ہوگی اور وہ چیز بالکل کسی حالت میں مشروع نہ ہوگی اور ایسا قبیح اصل کیونکہ اصل قباحت وہی سمجھی جاتی ہے جو منہی عنہ کی ذات میں ثابت ہو نہ یہ کہ غیر کی وجہ سے اس میں آگئی ہو پس منہی عنہ کی ذات کا قبیح ہونا دو حال سے خالی نہیں ایک تو یہ کہ اس کے تمام اجزا قبیح ہوں اس کو قبیح لذاتہ کہتے ہیں دوسرے یہ کہ بعض اجزا قبیح ہوں اس کو قبیح لجزئیہ بولتے ہیں اور ان دونوں کا ایک حکم ہے اور دونوں کو قبیح لعینہ کہتے ہیں اور اس کے دو طور ہیں ایک وضعی دوسرے شرعی قبیح وضعی وہ ہے جس کی قباحت عقل کے نزدیک بغیر کھولنے شرع کے روشن ہو جیسے کفر کہ وہ ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو اصل وضع میں قبیح ہیں اگر شرع اس کو نہ کھولتی تب بھی عقل اس کی حرمت کو مانتی کیونکہ منعم کے کفران نعمت کی برائی عقل کے نزدیک مسلم ہے اسی لئے حرمت کفر کا نسخ جائز نہیں اور قبیح شرعی وہ ہے کہ عقل اس کی قباحت کا ادراک نہیں کرسکتی شرع نے اس کو قبیح کردیا ہے ...... تو قبیح ہوگیا ہے ورنہ عقل اس کو برا نہیں جانتی جیسے انسان آزاد

کی بیع کیونکہ بیع ایسے معنے کے لئے وضع نہیں ہوئی ہے جو عقلاً قبیح ہو مگر اس میں قبح اس لئے آیا ہے کہ شرع نے ایک مال کو دوسرے مال سے بدل لینے کو بیع قرار دیا ہے اور شرع کے نزدیک آزاد مال نہیں ہے اسی طرح بے وضو کی نماز قبیح شرعی ہے کیونکہ شرع نے ایسے شخص کو ادائے نماز کا اہل نہیں گردانا ہے۔ **ش ۲** دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ جس کی نہی کی گئی ہے غیر ہو اس چیز سے جس کی طرف نہی کی اضافت کی گئی ہے یہ قسم حسن بنفسہ اور قبیح لغیرہ ہوگی اور اس کا کرنے والا حرام لغیرہ کا مرتکب کہلائے گا حرام لعینہ کا مرتکب نہ ہوگا قبیح لغیرہ اسے کہتے ہیں کہ اس میں غیر کی وجہ سے قباحت آگئی ہو قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت پیدا ہوئی ہے منہی عنہ کا وصف ہو اور ہمیشہ اس کے ساتھ قائم رہے اس سے کسی طرح زائل نہ ہو سکے جیسے عید قرباں کے دن روزہ گو کہ روزہ رکھنا فی نفسہ اچھا ہے مگر اس دن روزہ رکھنا ناجائز ہے کیونکہ یہ دن اللہ کی طرف سے ضیافت کا دن ہے پس روزہ رکھنے کی حالت میں اس ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے دوسرے یہ کہ وہ غیر مجاور ہو اور مجاور سے یہ مراد ہے کہ کبھی منہی عنہ کے ساتھ رہے اور کبھی اس سے زائل ہو جائے مثلاً جمعہ کی اذان کے وقت بیع گو کہ بیع فی ذاتہ مشروع ہے مگر اذان جمعہ کے وقت مکروہ تحریمی ہے اور (وہ یہ ہے جو بدلیل ظنی ممنوع ہو اور اس کا ترک کرنا واجب ہے جیسے حرام پر عذاب نار ہے اسی طرح اس پر ہے) اور بیع کے اذان جمعہ کے وقت مکروہ تحریمی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے جمعہ کے لئے ترک سعی لازم آتی ہے جو اللہ نے واجب کی ہے اور جمعہ پڑھنے کے لئے سعی کا ترک ہونا کبھی بیع کے ساتھ رہتا ہے جیسے کوئی جمعہ کی اذان سن کر بیع میں مشغول رہے اور نماز جمعہ کے لئے نہ جائے اور کبھی اس سے زائل ہو جاتا ہے مثلاً بائع اور مشتری جمعہ کی نماز کے لئے ہمراہ جائیں اور رستے میں خرید و فروخت کریں اور اگر نہ بیع میں مصروف ہو اور نہ جمعہ پڑھنے کے لئے سعی کی بلکہ دوسرے کام میں لگا رہا تو اس صورت میں ترک بیع تو پائی گئی مگر سعی نہ پائی گئی یاد رکھو کہ قبیح وضعی کا حکم قبیح لعینہ کی طرح ہے فرق اس قدر ہے کہ قبیح لعینہ بالذات حرام ہے اور اول الذکر میں حرمت غیر کی وجہ سے آئی ہے اور قبیح مجاور کا حکم قبیح لعینہ کا سا نہیں۔

---

۱ وعلی هذا ۲ قال اصحابنا النهی عن التصرفات الشرعیة یقتضی تقریرها ویراد بذلك ان التصرف بعد النهی یبقی مشروعا کما کان لانه لو لم یبق مشروعا کان العبد عاجزا عن تحصیل المشروع وحینئذٍ کان ذلك نهیا للعاجز وذلك من الشارع محال وبه فارق الافعال الحسیة لانه لو کان عینها قبیحا لایؤدی ذلك الی نهی العاجز لانه بهذا الوصف لایعجز العبد عن الفعل الحسی ۳ ویتفرع من هذا حکم البیع الفاسد والاجارة الفاسدة والنذر بصوم یوم النحر وجمیع صور التصرفات الشرعیة مع ورود النهی عنها ۴ فقلنا۔

ش ۱ یعنی اس قاعدہ کلیہ کی بنا پر کہ نہی تصرفات شرعیہ سے حسن بنفسہ اور قبیح لغیرہ ہوتی ہے۔ **ش ۲** علمائے حنفیہ نے فرمایا ہے کہ تصرفات شرعیہ سے نہی واقع ہونے کا مقتضیٰ یہ ہے کہ تصرفات شرعیہ کا ثبوت اور وجود متحقق ہو جاتا ہے مراد اس سے یہ ہے کہ تصرفات کے بعد نہی کی مشروعیت جیسے پہلے تھی ویسے ہی باقی رہتی ہے کیونکہ اگر مشروع نہیں رہے

گا تو بندہ مکلف تحصیل مشروع سے عاجز ہوگا اس صورت میں عاجز کے واسطے نہی ہوگی اور یہ امر شارع کی جانب سے محال اور ناممکن ہے اس بیان سے افعال حسیہ کا فرق افعال شرعیہ سے ظاہر ہوگیا کہ اگر افعال شرعیہ یعنی تصرفات شرعیہ قبیح لعینہ ہوتے تو یہ امر عاجز کی نہی تک نہ پہنچا تا اس لئے کہ اس وصف کے سبب بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا اب میں اس بحث پر روشنی ڈالتا ہوں کہ نہی افعال حسی اور شرعی دونوں سے ہوتی ہے جب افعال حسی سے نہی مطلقاً ہو اور کوئی مانع موجود نہ ہو تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ یہ فعل قبیح لعینہ ہے کیونکہ قبح میں یہی اصل ہے تو اطلاق کی حالت میں یہی متبادر ہوگا مگر جب کوئی قرینہ قبح لعینہ کے خلاف پر قائم ہوگا تو قبح لغیرہ پر حمل ہوگا جیسے اپنی عورت سے حیض کی حالت میں صحبت کرنا حرام لغیرہ ہے باوجودیکہ وہ فعل حسی ہے اور اگر افعال شرعیہ سے نہیں مطلقاً ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہ قبح لغیرہ پر واقع ہوگی اور صحت اور مشروعیت اصل کی وجہ سے ہوگی مگر کسی قرینہ کے ساتھ قبح لعینہ پر حمل کریں گے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمد حنبلؒ کو اس مسئلے میں حنفیہ سے خلاف ہے ان کے نزدیک اگر افعال شرعیہ سے مطلقاً نہی ہو تو وہ قبح لعینہ پر محمول ہوتی ہے کیونکہ یہ کامل ہے اور قبح میں کمال یہ ہے کہ وہ منہی عنہ کی ذات میں ثابت ہو اور اگر کوئی قرینہ اس کے ساتھ ہوگا تو قبح لغیرہ پر حمل کریں گے حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ مشروع حسن ہے اور کوئی شے منہی عنہ لعینہ میں سے حسن نہیں پس مشروع میں سے کوئی شے منہی عنہ نہیں یہ بات کہ کوئی شے منہی عنہ میں سے حسن نہیں بالاتفاق و بالضرورت ثابت ہے اور اس بات پر کہ ہر مشروع حسن ہے یہ دلیل ہے کہ اللہ نے شریعت بندوں کی درستی معاش و معاد کے لئے جاری کی ہے جس پر سعادت ابدی کا مدار ہے پھر مشروع شئی کی ذات کیسے قبیح ہو سکتی ہے ہاں اگر کوئی دوسرا قبیح اس سے مل جائے تو اس میں قبح آسکتا ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ نہی سے ایسے فعل کا عدم مقصود ہوتا ہے جو ممکن ہو نہ یہ کہ ممتنع ہو بندے کے اختیار سے باہر ہو اس لئے کہ بندہ نہی کے مطابق ایسے کام کو چھوڑ دینے سے جو اس کے اختیار میں ہے ثواب پاتا ہے اور اس کے ارتکاب سے عذاب اٹھاتا ہے پھر اگر وہ فعل مستحیل ہو اور بندے کا اس پر اختیار نہ ہو تو اس سے منع کرنا فعل عبث ہے اور اس کو نہی نہ کہیں گے بلکہ نفی اور نسخ بولیں گے چنانچہ اندھے سے کہیں کہ مت دیکھ تو یہ نہی نہ ہوگی کیونکہ محال ہے اور نہی مستحیلات سے عبث ہے اور نفی و نسخ تو اس بات کے بیان کرنے کے لئے ہیں کہ فعل شرعاً متصور الوجود باقی نہ رہا جیسے نماز میں بیت المقدس کی طرف توجہ کرنا پس اصل نہی میں فعل اختیاری کا عدم ہے اور منع کرنے والی کی ضرورت حکمت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ نہی بوجہ قبح کے ہو تو اب یہ ضرور ہوا کہ یہ قبح اس طور پر متحقق نہ ہو کہ منع کرنے والے کا مقتضیٰ یعنی نہی باطل ہو جائے اس لئے کہ جب شرعیات میں قبح کو قبح لعینہ مانیں گے جیسا کہ امام مالکؒ اور شافعیؒ اور احمد حنبلؒ کی رائے ہے تو وہ باطل اور محال ہو جائے گا یعنی اس کا وجود شرعاً ممکن نہ ہوگا کیونکہ بندے کا اختیار باقی نہ رہے گا اور مستحیلات سے منع کرنا فعل عبث ہے اور نہی نفی بن جائے گی حنفیہ کی یہ مشہور دلیل ہے جس پر مخالفین کی طرف سے یوں اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگرچہ امکان شرعی اور قدرت شرعی نہ پائے جائیں مگر امکانِ لغوی اور قدرت حسی تو موجود ہے اور اس قدر امکان بھی وجود نہی کے لئے کافی ہے اور ایسی حالت میں نہی نفی نہ بنے گی حنفیہ کی طرف سے اس کا یوں جواب دیتے ہیں کہ اختیار ہر شے کے مناسب حال ہوتا ہے پس افعال حسی کا اختیار قدرت حسی ہے اور وہ یہ ہے کہ فاعل اس بات پر قادر ہو کہ اپنے اختیار سے زنا کرے پھر زنا کاری سے اس کو نہی الٰہی کی وجہ سے روکا جائے گا تو قباحت افعال حسی میں لعینہ ہوگی اور افعال شرعی کا اختیار یہ ہے کہ اس میں اختیار شارع کی جانب سے ہو اور باوجود اس کے اس کے کرنے سے منع بھی کیا گیا تو فعل شرعی منہی عنہ اذن دیا ہوا بھی ہوگا اور منع کیا ہوا بھی اور یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہو سکتیں جب تک فعل منہی عنہ باعتبار اپنی اصل و ذات کے مشروع اور باعتبار اپنے وصف کے قبیح و ممنوع نہ ہو اور افعال شرعی میں

اختیار حسی کافی نہیں جیساکہ افعال حسی میں کافی ہے۔ **ش۱۹** اور اسی پر متفرع ہے حکم بیع فاسد کا اور اجارۂ فاسد کا اور عید الضحیٰ کے دن روزہ رکھنے کا اور دیگر تصرفات شرعیہ کا باوجود وارد ہونے نہی کے اُن سے۔ **ش۲۰** یعنی مذہب حنفی کے علمائے کہا ہے کہ جب کہ تصرفات شرعیہ سے نہی حسن بنفسہ اور قبیح لغیرہ ہوتی ہے اور ایسا مشروع باعتبار اپنی اصل کے صحیح قرار پاتا ہے تو بیع فاسد قبضے کے وقت ملک کا فائدہ دیتی ہے جیساکہ مصنف اس کی تفصیل کرتے ہیں۔

ع۱ البیع الفاسد یفید الملك عند القبض باعتبار انه بیع **ع۲** ویجب نقضه باعتبار کونه حرامًا لغیره **ع۳** وهذا بخلاف نکاح المشرکات **ع۴** ومنکوحة الاب **ع۵** ومعتدة الغیر ومنکوحته **ع۶** ونکاح المحارم **ع۷** والنکاح بغیر شهود **ع۸** لان موجب النکاح حل التصرف وموجب النهی حرمة التصرف فاستحال الجمع بینهما فیحمل النهی علی النفی **ع۹** فاما موجب البیع ثبوت الملك وموجب النهی حرمة التصرف وقد امکن الجمع بینهما بان یثبت الملك ویحرم التصرف الیس انه لو تخمر العصیر فی ملك المسلم یبقی ملکه فیها ویحرم التصرف **ع۱۰** وعلی هذا **ع۱۱** قال اصحابنا اذا نذر بصوم یوم النحر **ع۱۲** وایام التشریق **ع۱۳** یصح نذره لانه نذر بصوم مشروع

ش۱ یعنی بیع فاسد مثلاً بیع ربوا قبضے کے وقت ملک کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ وہ بیع ہے اس لئے کہ جو کچھ اصل بیع کے واسطے ضرور ہے جیسے رکن بیع یعنی ایجاب وقبول اور محل بیع یعنی مبیع کا پایا جانا اور بایع ومشتری کا اُس کام کی اہلیت رکھنا اور آپس کی تراضی کے ساتھ ایجاب وقبول کرنا ان میں سے کسی میں خلل نہیں۔ **ش۲** اور بوجہ حرام لغیرہ ہونے کے اُس کا توڑنا بھی واجب اور وہ حرام لغیرہ بوجہ زیادتی کے ہوگئی ہے کیونکہ شرع نے ایک جنس کی دو چیزوں میں مساوات واجب کی ہے اسی طرح تمام بیوع فاسدہ کا حال ہے کہ وہ باصلہ مشروع ہیں اور بوصفہ غیر مشروع پس بیع فاسد میں قبض ہو جانے سے ملک ثابت ہو جاتی ہے اس وجہ سے کہ وہ باصلہ مشروع ہے اور باعتبار اپنے وصف کے فاسد ہے اور بوجہ حرام لغیرہ ہونے کے اُس کا توڑنا بھی واجب ہے مگر جہاں کہیں بظاہر ایسا واقع ہے کہ باوجود افعال شرعیہ سے نہی کے مشروعیت باقی نہیں اُس کی وجہ دوسری ہے جیساکہ مصنف کہتے ہیں۔ **ش۳** یعنی مشرکات سے نکاح کرنا منہی ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے وَلَا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکٰتِ **ش۴** اسی طرح باپ کی منکوحہ سے نکاح کرنا منہی ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے (ولا تنکحوا ما نکح اباءکم)۔ **ش۵** اسی طرح غیر کی معتدہ اور منکوحہ سے نکاح کرنا منہی ہے۔ چنانچہ قرآن میں جو آیا ہے والمحصنات من النساء اس میں بیاہی ہوئی عورتوں سے نکاح کی ممانعت ہے باوجودیکہ نکاح فعل شرعی ہے لیکن یہاں کسی طرح مشروع نہیں رہا۔ **ش۶** اسی طرح محارم کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے چنانچہ قرآن میں ہے حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهٰتُکُمْ وَبَنٰتُکُمْ وَاَخَوٰتُکُمْ وَعَمّٰتُکُمْ وَخٰلٰتُکُمْ وَبَنٰتُ الْاَخِ وَبَنٰتُ الْاُخْتِ یعنی حرام کی گئیں تم پر مائیں تمہاری اور بیٹیاں تمہاری اور بہنیں تمہاری اور پھوپھیاں تمہاری اور خالائیں تمہاری اور بھتیجیاں اور بھانجیاں اس حرمت سے بھی مراد نہی ہے اس لئے کہ تحریم اور نہی دونوں منع کے معنی میں ہیں۔ **ش۷** اسی طرح بغیر گواہوں کے نکاح کرنا منہی ہے چنانچہ حدیث میں آیا ہے لَا نکاح الا بالشهود یعنی نکاح نہیں ہے مگر گواہوں سے اس کو بیہقی نے روایت

کیا ہے اور زیلعی نے اس کو غریب کہا ہے اور فتح القدیر میں ہے کہ اس کا اخراج دارقطنی نے کیا ہے اگرچہ لانکاح نفی کا صیغہ ہے مگر مراد اس سے نہی ہے اگر ایسا نہ ہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نکاح بغیر گواہوں کے واقع نہ ہو حالانکہ واقع ہو جاتا ہے **ش ۸ع** کیونکہ نکاح سے تصرف کا حلال ہونا ثابت ہے اور نہی سے تصرف کی حرمت ثابت ہے اور حلت و حرمت دونوں کا اجتماع ناممکن ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ مسائل بالا میں افعال شرعی سے نہی ہے جس کا مقتضی قبح لغیرہ ہے مگر مشروعیت باقی نہیں رہی اور یہ مقتضی قبح لعینہ کا ہے تو وجہ اس کی یہ ہے کہ مشروعیت ایسی چیز میں باقی رہ سکتی ہے جس کی حرمت کو مشروعیت کے حکم کے ساتھ ثابت رکھنا ممکن ہو اور مسائل مذکورۃ الصدر میں ان دونوں باتوں کا اثبات ممکن نہیں کیونکہ نکاح کا مقتضی تو یہ ہے کہ تصرف حلال ہے اور نہی کا مقتضا یہ ہے کہ تصرف حرام ہے اور یہ دونوں تنافی ہیں تو جمع ہونا ان کا مستحیل ہے لہذا مسائل مذکورہ میں نہی اپنے اصلی معنی میں نہیں۔ **ش ۹ع** پس نہی وہاں نفی اور نسخ پر بطور مجاز کے محمول ہوگی اور یہ دونوں مشروعیت کی بقا کو نہیں چاہتے کیونکہ مشروعیت کا باقی رہنا اقتضائے تصور فعل کی ضرورت سے لازم ہے کیونکہ بندہ فعل کو باختیار خود بجالانے یا باختیار خود ترک کرنے میں مبتلا کیا گیا ہے اور نہی میں اسی طرح کی ابتلا نہیں ہے اسی طرح بیع آزاد شخص کی اور بیع بچے کی مادہ کے پیٹ میں اور بیع بچے کی نر کے صلب میں افعال شرعیہ میں سے ہیں مگر یہاں نہی سے مجازاً نسخ مراد ہے مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں کی مشروعیت باطل ہے کیونکہ بیع کے لئے مال کا ہونا شرط ہے اور آزاد شخص مال نہیں اسی طرح پیٹ میں مادہ کے اور پشت میں نر کے بچہ معدوم ہے پس مال نہ ہوگا اور حمل مشکوک الوجود ہے وہ بھی مال نہ ہوگا۔ **ش ۱۰ع** اور بیع فاسد میں بیع کا مقتضا ملک کا ثابت ہو جانا ہے اور نہی کا مقتضا تصرف کا حرام ہونا ہے تو ان دونوں باتوں کا اس طرح جمع ہونا ممکن ہے کہ ملک تو ثابت ہو جائے اور تصرف حرام ہو مثلاً کسی مسلمان کی ملک میں انگوروں کا رس شراب بن جائے تو ملک مسلمان کی اس میں باقی رہے گی اور تصرف حرام ہے۔ **ش ۱۱ع** یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ نہی افعال شرعیہ سے ان کے برقرار رہنے کو چاہتی ہے۔ **ش ۱۲ع** حنفیہ نے کہا ہے کہ جس کسی نے یوم النحر کو روزہ رکھنے کی نذر مانی یوم النحر سے مراد قربانی کا دن ہے کہ وہ ذیحجہ کا دسواں دن ہے اور یہی مشہور ہو گیا ہے حالانکہ گیارھویں اور بارھویں کو بھی قربانی ہوتی ہے۔ **ش ۱۳ع** اور ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی نذر مانی۔ ایام تشریق گیارہویں بارھویں اور تیرھویں ماہ ذیحجہ کی ہے ان ایام تشریق اس لئے کہتے ہیں کہ عرب کے لوگ قربانی کے گوشتوں کو ان دنوں میں دھوپ میں سکھایا کرتے تھے۔ **ش ۱۴ع** اس کی نذر صحیح ہے کیونکہ مشروع روزے کی نذر ہے اگر روزہ ان ایام میں نامشروع ہوتا تو نذر کبھی صحیح نہ ہوتی جیساکہ دوسرے گناہوں کی نذر صحیح نہیں مگر امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ان دنوں کے روزے کی نذر صحیح نہیں کیونکہ منہی عنہ معصیت ہے۔ مسلم کی روایت میں ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا لا نذر فی معصیۃ اللہ تعالیٰ یعنی اللہ کے گناہ میں نذر نہیں ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ افعال شرعیہ کا مقتضا یہ ہے کہ منہی عنہ باصلہ مشروع اور بوصفہ قبیح ہو تو ان ایام کے روزں کی نذر باعتبار اصل کے مشروع ہوگی البتہ وصف معصیت کا روزوں کے فعل سے متصور ہوگا اس لئے حکم یہ ہے کہ ان ایام میں افطار کر کے دوسرے دنوں میں قضا کرے تاکہ معصیت سے خلاصی حاصل ہو جائے ظاہر ہے کہ قربانی کے دن اور ایام تشریق میں روزہ رکھنا باعتبار اپنی اصل کے مشروع ہے کیونکہ کھانا پینا اور جماع ترک کرنا نیت کے ساتھ تقوی میں داخل ہے اس سے قوت شہوانی مغلوب ہوتی ہے مگر ان دنوں کے روزے اس لئے نامشروع قرار پائے ہیں کہ اللہ نے یہ دن اپنی طرف سے ضیافت کے بنائے ہیں پس اگر ان دنوں میں روزے رکھے جائیں گے تو ضیافت الہی سے اعراض لازم آئے گا اور اجابت دعوت کا ترک نامشروع ہے پس اجابت دعوت کا کہ واجب ہے ترک کرنا ان دنوں کے روزوں کے لئے بمنزلے وصف کے ہوگا اور وہ منہی عنہ ہے اور کھانے پینے کا اور جماع کا ترک کرنا بمنزلے اصل کے ہے اور وہ عبادت ہے پس روزے ان ایام میں اپنی اصل کی جہت سے مشروع ہوئے اور اپنے وصف کی جہت سے غیر مشروع

قرار پائے خلاصہ کلام یہ ہے کہ روزے کے صرف نذر ماننے میں اور روزہ رکھنے میں بڑا فرق ہے اول الذکر صحیح ہے کیونکہ روزہ فی نفسہ طاعت ہے اور گناہ اُس میں ضیافت الٰہی کو قبول نہ کرنے کی وجہ سے آیا ہے اور یہ گناہ اُس وقت میں ہے کہ روزہ رکھ لے اور اگر اپنے اوپر اُس کے رکھنے کو واجب کر لے تو اس میں کیا گناہ حاصل کلام یہ ہے کہ روزے کے لئے ایک جہت عبادت کی ہے اور دوسری جہت گناہ کی اور نذر ماننا پہلی جہت کے اعتبار سے ہے پس ترک اجابت دعوت الٰہی کے محض ذکر سے گناہ لازم نہیں آتا اس لئے نذر ماننا صحیح ہے کیونکہ ذکر میں اور کرنے میں فرق ہے اور نذر میں فقط ذکر ہے نہ کرنا اس لئے اُس کو شروع کرنا ان ایام میں لازم نہیں اس لئے کہ نذر ایجاب بالقول ہے اور قول سے تمیز منہی عنہ اور مشروع میں ممکن ہے اور شروع کرنا ایجاب بالفعل ہے اور فعل سے تمیز جہت عبادت اور جہت معصیت کی ناممکن ہے اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر گھی میں چوہا مر جائے اور وہ پگھلا ہوا ہو تو اُس کی بیع جائز ہے کیونکہ گھی میں اور نجاست میں امتیاز ممکن ہے پس بیع صرف گھی پر وارد ہو سکتی ہے اور بغیر اس کے ناجائز ہے کیونکہ نجاست میں اور گھی میں تمیز مشکل ہے۔

ع ۱ وكذلك لو نذر بالصلوٰة في الاوقات المكروهة يصح لانه نذر بعبادة مشروعة لما ذكرنا ان النهي يوجب بقاء التصرف مشروعا ولهذا قلنا لو شرع في النفل في هذه الاوقات لزمه بالشروع وارتكاب الحرام ليس بلازم للزوم الاتمام فانه لو صبر حتى حلت الصلوٰة بارتفاع الشمس وغروبها ودلوكها امكنه الاتمام بدون الكراهة ع ۲ وبه فارق صوم العيد ع ۳ فانه لو شرع فيه لا يلزمه عند ابي حنيفة ومحمد لان الاتمام لا ينفك عن ارتكاب الحرام ع ۴ ومن هذا النوع وطي الحائض فان النهي عن قربانها باعتبار الاذى لقوله تعالى يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ ع ۵ ولهذا قلنا يترتب الاحكام على هذا الواطي ع ۶ فيثبت به الاحصان ع ۷ وتحل المرأة للزوج الاول ع ۸ ويثبت به حكم المهر والعدة والنفقة ع ۹ ولو امتنعت عن التمكين لاجل الصداق كانت ناشزة عندهما فلا تستحق النفقة۔

تش ع ۱ اسی طرح اگر اوقات مکروہہ میں نماز ادا کرنے کی نذر مانی تو یہ نذر صحیح ہوگی کیونکہ یہ نذر عبادت مشروع کی ہے۔ جیسا کہ ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں کہ نہی بقائے تصرف کو مشروعاً واجب کرتی ہے اسی لئے حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اوقات مکروہہ میں

نماز شروع کرے تو اس کا پورا کرنا اس پر لازم آجاتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ اوقات مکروہہ میں نماز کا تمام کرنا لازم ہونے کی حالت میں حرام کا ارتکاب لازم آتا ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ تمام کرنے کے لئے حرام کا ارتکاب ضروری نہیں اس لئے کہ اگر نفل کو شروع کرنے والا اتنا صبر کرے کہ وہ وقت مکروہ نکل جائے اور دوسرا وقت مشروع شروع ہو جائے تو اس کو نفل کا شروع کر لینا بدون کراہت کے ممکن ہو جائے گا۔ ش ۲ یعنی یہ جو ہم نے کہا ہے کہ اوقات مکروہہ میں نماز شروع کر لینے سے اس کا تمام کر لینا بدون کراہت کے ممکن ہے اس سے فرق ہو گیا روزے کو عید قربان کے دن شروع کرنے میں کیونکہ اس کا تمام کرنا بدون کراہت کے ناممکن ہے ش ۳ پس اگر عید کے دن روزۂ نفلی شروع کر دیا تو اس کا تمام کرنا لازم نہیں آئے گا امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کیونکہ یہاں ارتکاب حرام کے بغیر تمام کرنا روزے کا ناممکن ہے کیونکہ دن روزے کا معیار ہے پس روزے کا تمام کرنا اس دن بغیر کھانے پینے سے اعراض کے ناممکن ہے اور یہ مکروہ ہے تو روزے کا بغیر کراہت کے تمام کرنا ناممکن ہوا بخلاف نماز کے۔ نماز کے اوقات مکروہہ میں فاسد نہ ہو سکنے اور روزے کے ایام منہیہ میں فاسد ہو جانے کی بنیاد یہی ہے کہ وقت نماز کے لئے ظرف و سبب ہے اور دن روزے کے لئے معیار ہے تو دن روزے کی صفت لازم کی طرح ہو گا اور وقت نماز کے لئے مجاور کے قبیل سے ہو گا تو معیار کے فساد سے روزے میں فساد ضرور آئے گا کیونکہ دن کے تمام اجزاء روزے کا معیار ہیں۔ اسی لئے اگر کوئی قسم کھائے کہ میں روزہ نہ رکھوں گا تو ایک ذرا سی دیر کے روزہ رکھنے سے بھی حانث قرار پاتا ہے اور وقت نماز کا سبب و ظرف ہے پس سبب کی حیثیت سے تو وقت اور نماز میں مناسبت ضرور ہے چنانچہ اگر نماز کامل واجب ہو گی تو ناقص ادا نہ ہو گی جیسا کہ فجر کے وقت اور اگر ناقص واجب ہو گی تو ناقص ادا ہو گی جیسا کہ عصر کے وقت اور ظرفیت کی حیثیت سے وقت کا تعلق نماز کے ساتھ صرف بطور مجاورت کے ہو گا نہ وصفیت کے اس لئے فساد وقت کی وجہ سے نماز میں نقصان آجائے گا فساد نہیں آئے گا بر خلاف روزے کے کہ ایام منہیہ سے اس میں فساد آجاتا ہے اسی وجہ سے ان دنوں میں اس کو شروع نہیں کر سکتے اور نماز کو شروع کر سکتے ہیں اور اس فرق کا اثر نفل میں کھلتا ہے کہ اگر اوقات مکروہہ میں نماز شروع کی تو تمام کرنا واجب ہے اور اگر فاسد کر دی تو اس کی قضا واجب ہو گی اور اگر روزہ ایام منہیہ میں شروع کیا تو اس کا تمام کرنا واجب نہیں بلکہ افطار کر دینا چاہئے اور جب افطار کر لیا تو قضا واجب نہ ہو گی۔ ش ۴ اسی نوع یعنی تلبیع وغیرہ میں حائضہ عورت سے صحبت کرنا داخل ہے کیونکہ نہی حائضہ سے صحبت کی بوجہ ناپاکی کے ہے کہ خدائے تعالیٰ فرماتا ہے سوال کرتے ہیں وہ تم سے اے محمدؐ حیض کے مسئلے سے تم جواب دو کہ حیض ناپاکی ہے اس ناپاکی کے وقت حائضہ عورت سے الگ رہو اُن کے نزدیک نہ جاؤ جب تک کہ وہ حیض سے پاک نہ ہوں دلیل سے معلوم ہوا کہ حائضہ عورت سے وطی حرام بسبب مجاور کے ہے اور وہ نجاست ہے پھر کسی نے صحبت ایسی حالت میں کر ہی لی تو اس وطی پر احکام مترتب ہوں گے جیسا کہ مصنف کہتے ہیں۔ ش ۵ اب اُن احکام کی تفصیل سننی چاہئے (۱) ش ۶ حالت حیض میں صحبت کرنے سے مرد محصن قرار پاتا ہے اور پھر اس کے بعد زنا کرنے سے وہ سنگسار کیا جائے گا اگر حالت حیض کی صحبت معتبر نہ ہوتی تو وہ محصن نہ قرار پاتا اور بجائے سنگسار کرنے کے سو کوڑے مارے جاتے۔ (۲) ش ۷ جو عورت تین طلاقوں سے بائن ہو گئی ہو اور دوسرے مرد نے اس سے عدت کے بعد نکاح کر کے حالت حیض میں صحبت کی تو اب یہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہو گئی پس اگر حالت حیض کی صحبت نامعتبر ہوتی تو دوسرے شوہر کے لئے حلال نہ ہو سکتی کیونکہ مسلمہ مسئلہ ہے کہ جو تین طلاقوں سے بائن ہوئی ہو وہ پہلے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح نہ کرے اور وہ دوسرا اس سے صحبت نہ کر چکے اور پھر وہ دوسرا اس کو طلاق دے اور اس کی عدت پوری ہو جائے تو اب البتہ شوہر اول سے نکاح کر سکتی ہے (۳) ش ۸ یعنی حیض کی حالت میں صحبت کرنے سے شوہر پر مہر اور لباس اور نفقہ لازم آجاتا ہے اور اگر وہ اس صحبت کے بعد طلاق دے دے تو عورت پر عدت لازم ہو گی حالانکہ صحبت

سے پیشتر خاوند عورت کو چھوڑ دے تو مہر نہیں ملتا بلکہ جوڑا ملتا ہے اور اس میں تین کپڑے ہیں پیراہن اور دامنی اور چادر۔ (۴) ش ۹ع اگر حالتِ حیض میں صحبت کر لینے کے بعد عورت نے مرد کو اپنے مہر لینے کے واسطے دوبارہ صحبت نہ کرنے دی تو نافرمان قرار پائیگی اور لباس ونفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔ اگر کوئی یہاں یہ سوال کرے کہ حالتِ حیض میں صحبت کرنا حرام ہے تو چاہئے احکام شرعی اُس کے لئے ثابت نہ ہوں کیونکہ احکام شرعی نعمت وکرامت ہیں تو شئے حرام معصیت سے ان کا تعلق لائق نہیں مصنف نے اس کا یوں جواب دیا ہے۔

ع ١ وحرمة الفعل لاتنافی ترتب الاحکام ع ٢ کطلاق الحائض ع ٣ والوضوء بالمیاه المغصوبة ع ٤ والاصطیاد بقوس مغصوبة ع ٥ والذبح بسکین مغصوبة ع ٦ والصلوٰة فی الارض المغصوبة ع ٧ والبیع فی وقت النداء ع ٨ فانه یترتب الاحکام علی هذه التصرفات ع ٩ مع اشتمالها علی الحرمة ع ١٠ وباعتبار هذا الاصل ع ١١ قلنا فی قوله تعالیٰ ع ١٢ وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ع ١٣ ان الفاسق من اهل الشهادة فینعقد النکاح بشهادة الفساق لان النهی عن قبول الشهادة بدون الشهادة محال ع ١٤ وانما لم تقبل شهادتهم لفساد فی الاداء لا لعدم الشهادة اصلا ع ١٥ وعلیٰ هذا ع ١٦ لا یجب علیهم اللعان لان ذٰلك اداء الشهادة ولا اداء مع الفسق۔

ش ۱ع اور فعل کی حرمت احکام شرعی کے مترتب ہونے کے منافی نہیں۔ ش ۲ع جیسے حیض کی حالت میں طلاق دینا۔ ش ۳ع اور کسی سے چھینے ہوئے پانی سے وضو کرنا۔ ش ۴ع اور چھینی ہوئی کمان سے شکار کرنا۔ ش ۵ع اور چھینی ہوئی چھری سے ذبح کرنا۔ ش ۶ع اور چھینی ہوئی زمین میں نماز پڑھنا۔ ش ۷ع اور اذانِ جمعہ کے وقت خرید وفروخت کرنا۔ ش ۸ع پس ان تصرفات پر احکام شرعی مترتب ہوتے ہیں چنانچہ حالتِ حیض میں دی ہوئی طلاق پر احکام شرعی مترتب ہوتے ہیں اور جو احکام طلاقوں کے عدّت وغیرہ کے قبیل سے ہیں وہ عورت سے بھی متعلق ہوتے ہیں اسی طرح چھینا ہوا پانی حرام ہے مگر اُس سے وضو کر لینے پر احکام مترتب ہوتے ہیں اور نماز پڑھنا اور قرآن کا چھونا ایسے آدمی کے لئے جائز ہوجاتا ہے اسی طرح چھینی ہوئی کمان کا کیا ہوا شکار اور چھینی ہوئی چھری کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے اور شکاری اور ذابح کی ملک سمجھا جاتا ہے اسی طرح چھینی ہوئی زمین میں نماز جائز ہے اسی طرح اذان جمعہ کے وقت کی بیع پر احکام شرعی جاری ہوتے ہیں ایسی بیع سے ملک وغیرہ ثابت ہوتی ہے۔ ش ۹ع باوجودیکہ ان تصرفات مذکورہ میں حرمت ہے ابوالحسین بصری اور جبائی اور ہاشم معتزلہ کا مذہب معاملات میں تو حنفیہ کے مطابق ہے اور عبادات میں ان کا مذہب یہ ہے کہ نہی ان میں مطلقًا بطلان کو واجب کرتی ہے گو دلیل اس بات پر موجود ہو کہ نہی تبیع مجاور کی وجہ سے ہے لیکن مقصود اُس سے بطلان ہی ہوتا ہے چنانچہ زمین مغصوب میں نماز پڑھنا ان معتزلہ کے نزدیک باطل ہے اور امام احمد و مالکؒ سے بھی ایک روایت ہے کہ

مکان مغصوب میں نماز حرام ہے اور قاضی ابوبکر کہتے ہیں کہ مکان مغصوب میں نماز صحیح نہیں مگر اُس کی قضا واجب نہیں کیونکہ فعل معصیت سے بھی فرض ذمے سے ساقط ہوجاتی ہے حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکان مغصوب میں نماز صحیح ہے لیکن کراہت سے خالی نہیں. کیونکہ یہ قبیح لغیرہ مجاور ہے اور ایسے قبیح کا مقتضا ان کے نزدیک کراہت ہے مانعین کا استدلال یہ ہے کہ مکلف پر مامور بہ کی بجاآوری واجب ہے اور منہی عنہ مامور بہ ہو نہیں سکتا کیونکہ امر و نہی متضاد ہیں جواب یہ ہے کہ اگر مراد ان کی یہ ہے کہ نفس مامور بہ کا بجالانا واجب ہے تو یہ محال ہے اس لئے کہ جو کچھ بجالائے گا وہ بالضرور معین ہوگا اور یہ مامور بہ سے غیر ہوگا اس لئے کہ نفس مامور بہ مطلق ہے اور یہ معین ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ جزئیات و افراد مامور بہ میں سے کسی ایک کو بجالائے تو اب ہم تسلیم نہیں کرتے کہ منہی عنہ بالغیر مامور بہ کی جزئیات میں سے نہیں ہے اور تضاد مامور بہ بالذات اور منہی عنہ بالذات میں ہوتا ہے اور صورت مذکورۂ صدر میں مامور بہ بالذات اور منہی عنہ بالعرض ہے تو یہاں تضاد نہ ہوگا اور اسی لئے امتناع لازم آتا اگر امر و نہی کی جہات متحدہ ہوتیں یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ زمین مغصوب میں نماز پڑھنے کا فعل واجب ہوگا نماز ہونے کی وجہ سے اور حرام ہوگا غصب ہونے کے سبب سے۔ **ش ۱۰** یعنی اس اصل کی بنا پر کہ فعل کی حرمت نبوت احکام کے مناسب نہیں یا اس اصل کی بناء پر کہ نہی تصرفات شرعیہ سے مشروعیت کی بقا کو چاہتی ہے۔ **ش ۱۱** وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً **ش ۱۲** وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ **ش ۱۳** حنفیہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ذکر جو لوگ پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں اور چار گواہ نہ لا سکیں تو اُن کو اسی کوڑے مارو اور آئندہ کبھی اُن کی گواہی قبول نہ کرو اور وہ لوگ فاسق ہیں) کہا ہے کہ فاسق گواہی کا اہل ہیں پس نکاح فساق کی گواہی سے بندھ جاتا ہے کیونکہ نہی قبول شہادت کے محال ہے کیونکہ کسی شے کا قبول و عدم قبول اُس شے کے وجود کے بعد متصور ہے پس فساق کی شہادت کا وصف کہ وہ ادا ہے منعدم ہوگا نہ نفس شہادت اور یہ جو دارقطنی نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے (لا نکاح الا بولی وشاہدی عدل) یعنی نہیں ہے نکاح بغیر ولی کے اور دو گواہان عادل کے اس کی اسناد واہی ہے علاوہ اس کے یہ بھی حدیث میں آیا ہے (لا نکاح الا بالشھود) یعنی نہیں ہے نکاح مگر گواہوں سے پس حنفیہ پہلی حدیث کو جو مطلق ہے اُس مقید پر حمل نہیں کرتے اسی سے لئے ان کے نزدیک نکاح کے گواہ ایسے شخصوں کا ہونا جائز ہے جو گناہگار ہوں یا تہمت زنا کے بدلے میں اُن کو سزائے شرعی ہوئی ہو مگر شافعیہ اتنا کہتے ہیں کہ جب وہ گواہ فاسق معلن ہوگا تو نکاح جائز نہ ہوگا۔ **ش ۱۴** اور ان کی شہادت جو مقبول نہیں ہوتی اس کی وجہ محض ادا میں فساد کا آجانا ہے اور وہ فساد یہ ہے کہ بوجہ فسق کے اُن کی شہادت میں کذب کا اتہام موجود ہے اور یہ نہیں کہ شہادت ہی معدوم ہوگئی امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے شخص کی شہادت جس پر تہمت زنا کی حد لگی ہو اور توبہ کرلے تو بعد توبہ کے مقبول ہے دلیل ہماری یہ آیت ہے (ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا) اس لئے ایسے شخص کی گواہی نہ قبول کرنا حد کا ایک حصہ ہے گو وہ عادل ہو۔ ہاں اُس کی حدیث مقبول ہوگی۔ **ش ۱۵** یعنی اس وجہ سے کہ فاسقوں کی گواہی ادا میں فساد آجانے کی وجہ سے نامقبول ہے۔ **ش ۱۶** فساق پر لعان واجب نہیں کیونکہ اُن کی شہادت تو ادا میں فساد ہونے کی وجہ سے نامقبول ہے اور لعان ادائے شہادت ہے اور فسق ہوگا تو ادا نہ ہوسکے گی لعان کے معنے آپس میں لعنت کرنے کے ہیں اور شریعت میں لعان چند گواہیاں مرد و عورت کی ہیں جو تاکید اور قسم اور لعنت خدا کے ساتھ بیان کریں اور یہ لعان مرد کے حق میں گالی دینے کی سزا کے قائم مقام ہے اور عورت کے حق میں زنا کی سزا کے۔

تنبیہ ۔ اکثر اصولیوں کا یہ مذہب ہے کہ نہی عموم و دوام کو چاہتی ہے اور اُس سے مدۃ العمر کے لئے تکرار ثابت ہوتی ہے پس وہ فی الفور کے لئے ہے برخلاف امر کے اور بعض کے نزدیک نہی مثل امر کے نہ دوام کو چاہتی ہے نہ عموم کو مگر قول اول مختار و صحیح ہے اس لئے کہ علمائے متقدم و متاخر نہی سے مطلقاً تحریم فعل پر استدلال کرتے ہیں باوجودیکہ اوقات مختلف ہیں اگر اُس میں دوام کا اقتضا نہ ہوتا تو ان کا استدلال بھی صحیح نہ ہوتا۔

ع۱ فصل فی تعریف طریق المراد بالنصوص ع۲ اعلم ان لمعرفة المراد بالنصوص
طرقا ع۳ منها ان اللفظ اذا کان حقیقة لمعنی ومجازا لاخر فالحقیقة اولی مثاله ما
قال علماؤنا البنت المخلوقة من ماء الزنا یحرم علی الزانی نکاحها وقال الشافعی
یحل والصحیح ما قلنا لانها بنته حقیقة فتدخل تحت قوله تعالی حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهٰتُکُمْ
وَبَنٰتُکُمْ ع۴ ویتفرع منه الاحکام علی المذهبین ع۵ من حل الوطی ع۶ ووجوب
المهر ع۷ ولزوم النفقة ع۸ وجریان التوارث ع۹ وولایة المنع عن الخروج والبروز
ع۱۰ ومنها ان احد المحملین اذا وجب تخصیصا فی النص دون الاخر فالحمل
علی ما لا یستلزم التخصیص اولی ع۱۱ مثاله فی قوله تعالی اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ ۔
ع۱۲ فالملامسة لو حملت علی الوقاع کان النص معمولا به فی جمیع صور وجوده ع۱۳
ولو حملت علی المس بالید کان النص مخصوصا به فی کثیر من الصور فان مس
المحارم والطفلة الصغیرة جدا غیر ناقض للوضوء فی اصح قولی الشافعی ع۱۴
ویتفرع منه الاحکام علی المذهبین ع۱۵ من اباحة الصلوٰة ومس المصحف
ع۱۶ ودخول المسجد

ش ع۱ فصل نصوص سے مراد کے طریق معلوم کرنے کے بیان میں۔ ش ع۲ جاننا چاہئے کہ نصوص یعنی آیات وآحادیث سے مراد معلوم کرنے کے کئی طریقے ہیں لہذا ابتلایا جاتا ہے کہ کون سے طرز صحیح ومفید ہیں اور کون سے غلط لہذا یہ فصل خلاصہ اور نچوڑ ہے تمام اصول کا۔ ش ع۳ بعض اُن میں سے یہ ہیں کہ جب ایک لفظ کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی ہوں تو اس صورت میں حقیقی معنی کا لینا اولےٰ ہے جیسا کہ علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہو تو زنا کرنے والے پر اُس سے نکاح کرنا حرام ہے چونکہ آیۃ حرمت علیکم الخ اس پر دال ہے۔ اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ درست ہے کیونکہ وہ لڑکی شرعی طور پر زانی کی بیٹی نہیں اس لئے اُس کا نسب زانی کی ساتھ ثابت نہ ہوگا چونکہ حدیث الولد للفراش وللعاھر الحجر اس پر دال ہے۔ لیکن صحیح وہی ہے جو علمائے حنفیہ نے کہا ہے کیونکہ وہ حقیقۃً اُس زانی کی دختر ہے کیونکہ اُس کے نطفے سے پیدا ہوئی ہے لہذا اللہ تعالیٰ کے اس قول کے تلے کہ تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں تم پر حرام ہیں داخل ہوگی کیونکہ حقیقۃً بیٹی اُس عورت کو کہتے ہیں کہ آدمی کے نطفے سے متولد ہو اور یہ بات یہاں موجود ہے پس زنا کی بیٹی بھی حقیقی بیٹی ہوگی گو اُس کے لئے نسب ثابت نہ ہو کیونکہ نسب نعمت ہے تو وہ ایک بُرائی کی وجہ سے اُس کو متناول نہ ہوگا اور شافعیؒ نے بناتکم کے معنی منسوبا تکم لگائے ہیں اور یہ مجاز ہے اور حقیقت مجاز سے اولیٰ ہے بناتکم میں دو احتمال

ہیں ایک یہ کہ اس سے حقیقت شرعی مراد رکھی جائے اور وہ یہ ہے کہ منسوبات کو اس کے معنی کئے جائیں دوسرا یہ کہ حقیقت لغوی مراد رکھی جائے اور وہ ایسی عورت کے معنی میں ہے جو آدمی کے نطفے سے متولد ہوں شافعیؒ نے حقیقت شرعی لی ہے حنفیہ نے حقیقت لغوی کیونکہ حقیقت شرعی مقابلے میں لغوی کے بمنزلے مجاز کے ہے اور حقیقت مجاز سے اولیٰ ہے۔ ش ۴ع اس مسئلے سے دونوں مذہبوں کے موافق تفریعیں نکلتی ہیں۔ ش ۵ع امام شافعیؒ کے نزدیک اگر زانی نے اس دختر سے نکاح کر لیا جو زانیہ عورت سے اس زانی کے نطفے سے پیدا ہوئی ہے تو اس سے ہم بستر ہونا حلال ہے اور حنفیہ کے نزدیک حرام ہے۔ ش ۶ع اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح کے بعد مہر دینا لازم ہو جائے گا اور حنفیہ کے نزدیک چونکہ نکاح نہیں ہوا مہر لازم نہ آئے گا۔ ش ۷ع اور شافعیؒ کے نزدیک نان و نفقہ دینا لازم ہو گا مگر حنفیہ کے نزدیک نان و نفقہ واجب نہ ہو گا کیونکہ نکاح نہیں ہوا۔ ش ۸ع اور شافعی کے نزدیک مر جانے پر ایک دوسرے کا وارث ہو گا اور حنفیہ کے نزدیک توارث جاری نہ ہو گا۔ ش ۹ع اور شافعیؒ کے نزدیک خاوند کو اختیار ہو گا کہ کہیں جانے کی اجازت دے یا نہ دے مگر حنفیہ کے نزدیک خاوند اس عورت کو کہیں آنے جانے سے نہیں روک سکتا۔ ش ۱۰ع بعض اُن میں سے یہ ہے کہ دو محملوں میں سے جب ایک محمل ایسا ہے کہ اُس میں تخصیص لازم آتی ہے تو وہ محمل اختیار کرنا بہتر ہے جس میں تخصیص نہ ہو کیونکہ تخصیص کی صورت میں لفظ کا بعض موجب ترک ہو جائے گا اور عمل کرنا موجب لفظ پر اس سے بہتر ہے کہ بعض موجب کو چھوڑ دیا جائے کیونکہ نہ چھوڑنے کی صورت میں زیادہ فائدہ متصور ہے اور محمل میم اول کے فتحہ اور حائے حطّی کے سکون اور میم دوم کے کسرے اور لام کے سکون سے مجازاً معنی کو کہتے ہیں۔ ش ۱۱ع فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا ملامست کے دو معنی لے سکتے ہیں ایک مجازی اور وہ عورتوں کے ساتھ ہم بستر ہونا ہے دوسرے حقیقی وہ عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ہے۔ ش ۱۲ع پس اگر ملامست کے معنی عورتوں کے ساتھ ہم بستر ہونے کے لینگے تو نص کا حکم تمام صورتوں میں پایا جائے گا یعنی ہر ایک عورت کے ساتھ صحبت کرنے سے وضو ٹوٹے گا اور بوجہ پانی نہ ملنے کے تیمم کی نوبت پہونچیگی۔ ش ۱۳ع اور اگر عورتوں کو ہاتھ سے چھونے کے معنی پر حمل کریں گے تو حکم نص کا عام طور پر تمام صورتوں میں نہیں پایا جائے گا مثلاً ماں بہن وغیرہ عورات محارم کو مرد کا ہاتھ چھو گیا یا بہت چھوٹی بچی کو ہاتھ لگ گیا تو موافق صحیح قول شافعیؒ کے دونوں صورتوں میں وضو نہیں ٹوٹے گا پس لمس سے مراد اس جگہ مجازاً جماع ہے اور مطلب آیت کا یہ ہے کہ تیمم کرو پاک صاف مٹی سے اگر نہ پاؤ پانی جب کہ تم عورتوں سے صحبت کرو مگر شافعیؒ کے نزدیک لامستم کے حقیقی معنی معتبر ہیں۔ ش ۱۴ع اس اختلاف پر دونوں مذہبوں کے مسائل متفرع ہوتے ہیں۔ ش ۱۵ع مثلاً اگر عورت کو ہاتھ لگا دیا تو ہمارے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اور نماز اس سے درست ہے اور قرآن کو چھونا درست ہے امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں باتیں درست نہیں کیونکہ وضو ٹوٹ جاتا ہے ش ۱۶ع اور مسجد میں داخل ہونا ہمارے نزدیک درست ہے امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں واضح ہو کہ مسجد میں داخل ہونے کا مسئلہ یوں ہی لکھ دیا ہے بظاہر یہاں اس کا مضائقہ نہیں ہوتا۔

۱ع وصحة الامامة ۲ع ولزوم التيمم عند عدم الماء ۳ع وتذكر المس في اثناء الصلوٰة ۴ع ومنها ان النص اذا قرئ بقراءتين اوروي بروايتين كان العمل به على وجه يكون عملا بالوجهين اولٰى مثاله في قوله تعالٰى وارجلكم قرئ بالنصب عطفا على المغسول ۵ع وبالخفض عطفا على الممسوح ۶ع فحملت قراءة الخفض على حالة التخفف وقراءة النصب على حالة العدم التخفف وباعتبار هذا المعنى

قال البعض جواز المسح ثبت بالکتاب ع وكذلك قوله تعالى حتى يطهرن قرئ بالتشديد والتخفيف ع فيعمل بقرأة التخفيف فيما اذا كان ايامها عشرة وبقراءة التشديد فيما اذا كان ايامها دون العشرة وعلى هذا قال اصحابنا اذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام لم يجز وطئ الحائض حتى تغتسل ...... لان كمال الطهارة يثبت بالاغتسال ولو انقطع دمها لعشرة ايام جاز وطئها قبل الغسل لان مطلق الطهارة ثبت بانقطاع الدم

ش ۱ اور ایسے آدمی کا امامت کرنا ہمارے نزدیک درست ہے امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں۔ **ش ۲** یعنی اگر متوضی آدمی نے عورت کو چھو لیا اور پانی موجود نہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم لازم ہوگا اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ وضو نہیں ٹوٹتا۔ **ش ۳** اور اگر حالتِ نماز میں ہاتھ لگانا یاد آیا تو ہمارے نزدیک کچھ حرج نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک بوجہ وضو ٹوٹ جانے کے نماز باطل ہوگی اور یوں ترجمہ کرنا کہ جب آدمی کو نماز میں ہاتھ لگانا یاد آیا اور پانی اُس وقت موجود نہ ہوا تو شافعیؒ کے نزدیک تیمم لازم ہوگا درست نہیں **ش ۴** اور منجملہ مراد نصوص کے طریق معلوم کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ جب کوئی آیت دو قراءتوں سے پڑھی جائے یا کسی حدیث میں دو روایتیں ہوں اگر اس طرح عمل کیا جائے کہ دونوں وجہ پر مطابق ہو سکے تو اولیٰ ہے چنانچہ اس آیت میں وارجلکم دو طرح پڑھا گیا ہے ایک لام کے فتحہ سے اس صورت میں مغسول پر عطف ہے معنی یہ ہوں گے کہ اے ایمان والو جب اُٹھو نماز کو تو دھو لو اپنے مُنھ اور ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کر لو اپنے سر کو اور دھوؤ اپنے پاؤں کو۔ **ش ۵** یعنی بعض قراءتوں میں وارجلکم لام کے کسرے سے پڑھا گیا ہے اس صورت میں اس کا عطف ممسوح پر ہوگا اور اب معنی یہ ہوں گے کہ اے ایمان والو جب اٹھو نماز کو تو دھوؤ اپنے منہ اور ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کر لو اپنے سر کو اور پاؤں کو ٹخنوں تک۔ **ش ۶** پس حمل کیا گیا قراءت کسرہ کا موزہ پہننے کی صورت پر اور قراءت نصب کا ایسی حالت پر کہ جب کہ پاؤں میں موزہ نہ ہو اور اسی بناء پر بعض علماء نے یہ کہا ہے کہ مسح موزہ کا قرآن سے ثابت ہوا ہے۔ **فاضل** حضرت اگر مسح خف اس آیۃ سے ثابت کیا جائے تو مسح علی الخف واجب ہونا چاہیے چونکہ جب وامسحوا کے تحت رؤسکم پر عطف ہوا تو عبارت ہوئی وامسحوا بارجلکم اور یہ امر ہے اور الامر للوجوب لہذا موزوں پر مسح واجب ہوتا ہے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ **مولانا** بھائی جب مسح علی الخف کرے گا تو یہ قائم مقام ہوگا پاؤں کے مسح کے اور وہ فرض ہے تو ابتداء یہ مسح علی الخف جائز ہوا لیکن باعتبار نتیجہ کے فرض و وجوب کی جگہ ہوا **عاقل** حضرت مسح علی الخف اس سے ثابت نہیں ہو سکتا چونکہ یہاں حکم ارجلکم یعنی پاؤں پر مسح کا حکم ہے نہ کہ خف پر حکم ہے۔ **مولانا** بھائی یہ مجازاً ثابت ہے چونکہ رجل اور خف میں شدۃِ اتصال ہے لہذا شدۃ اتصال کی بنا پر مسح خف بمنزلہ مسح رجل ہوگا۔ مگر اکثر کا یہی مذہب ہے کہ اس کا جواز سنت مشہورہ سے ثابت ہوا ہے نہ کتاب اللہ سے اور کسرہ محمول ہے قرب وجوار پر **ش ۷** یعنی اس آیت میں بعض نے تو یطہرن کو یائے تحتانی کے فتحہ اور طائے حطی کی تشدید اور ہائے مفتوح اور رائے مہملہ ساکن اور نون کے فتح سے پڑھا ہے اور بعض حرف طا کو ساکن بغیر تشدید کے پڑھتے ہیں۔ **ش ۸** پس تخفیف کی قراءت محمول ہے اس پر کہ اُس کے حیض کے دس دن پورے گذر جائیں اور تشدید کی قراءت سے خون کا دس دن سے کم میں بند ہونا مراد ہے اسی وجہ سے علمائے حنفیہ نے فتویٰ دیا ہے کہ جب خون حیض دس دن سے کم میں بند ہو تو قبل غسل کے عورت سے صحبت جائز نہیں اور اگر دس دن میں پاک ہوئی تو غسل سے پہلے بھی ہم بستر ہونا درست ہے کیونکہ پہلی صورت میں خون کبھی جاری

ہوتا ہے کبھی بند ہو جاتا ہے اور جب دس دن میں حیض سے فارغ ہوئی تو یہ اکثر مدت ہے اس سے زیادہ حیض نہیں ہو سکتا۔ اور جو کم میں پاک ہوئی تو احتمال ہے کہ شاید خون پھر جاری ہو جائے اور جب غسل کر لیا تو جانب انقطاع کو ترجیح ہو گئی اور اگر دس دن سے کم میں پاک ہوئی اور اُس پر وقت موافق غسل اور تکبیر تحریمہ کے گذر گیا تو اب صحبت اُس کی بغیر غسل کے بھی درست ہے کیونکہ اس پر اُس وقت کی نماز فرض ہو گئی تو حکماً گویا پاک ہو گئی اور برعکس اس کے ہم نے اس لئے حمل نہیں کیا کہ جب عورت دس دن میں پاک ہو گئی تو اُسے طہارت کامل حاصل ہو گئی کیونکہ خون حیض کے اب عود کرنے کا احتمال نہیں رہتا اور جب کہ کم دنوں میں پاک ہوتی ہے تو خون کے عود کرنے کا احتمال رہتا ہے پس اس صورت میں طہارت کامل حاصل نہیں اس لئے غسل کرنے کی طرف حاجت پڑی تاکہ طہارت مؤکد ہو جائے اگر کوئی یہ کہے کہ تخفیف کی صورت میں بھی غسل کرنے کے معنی پر حمل کرنا چاہئے۔ پس اگر دس دن کے بعد حیض اگر کبھی منقطع نہ ہوگا تو بغیر عورت کے نہائے اُس سے صحبت کرنا حرام ہوگا جیسا کہ شافعیہ کا مذہب ہے بلکہ یہ صورت اولیٰ ہے اس لئے کہ یطھرن تشدید کے ساتھ بمنزلے مقید کے ہے یطھرن بالتخفیف سے کیونکہ غسل کرنا بغیر خون بند ہوئے جو طہارت ہے نہیں ہوتا اور یہ مقرری قاعدہ ہے کہ جب مطلق اور مقید ایک حکم میں وارد ہوں تو مطلق کا حمل مقید پر واجب ہے تو جواب اس کا یوں دیا جائے گا کہ سوق کلام یہ ہے کہ عورت سے حیض کی حالت میں جماع کرنے سے بجز گندگی کے اور کوئی چیز مانع نہیں چنانچہ اللہ فرماتا ہے وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ یعنی تم سے اے محمد حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تم کہہ دو کہ وہ گندگی ہے۔ پس عورتوں سے حیض کے وقت میں علیحدہ رہو اور جب خون حیض کا آنا بند ہو گیا تو گندگی جو صحبت کرنے کو مانع تھی جاتی رہی اور جب مانع اُٹھ گیا اور صحبت کرنے کا مقتضی یعنی نکاح موجود ہے تو مرد کو صحبت کرنا جائز ہوگا اگر عورت نہائے یا نہ نہائے مگر اس تقدیر پر مناقشے کی گنجائش ہے اس طرح کہ گندگی سے مراد نجاست مرئیہ نہیں ہے کیونکہ فرج ایک ایسی چیز ہے جس میں ہر وقت ہی نجاست موجود رہتی ہے بلکہ مراد اس سے نجاست حکمی ہے اور یہ عورت کے نہانے تک باقی رہتی ہے پس نہانے تک حرمت واجب ہوگی۔ جواب اس کا یہ ہے کہ گندگی سے نہ مطلق نجاست مُراد ہے اور نہ نجاست حکمیہ بلکہ وہ نجاست مرئیہ مقصود ہے جس سے جبلت انسانی خود بخود نفرت کرتی ہے اور وہ فرج میں خون حیض کا ہونا ہے اور مقعد میں گوہ کا ہونا پس مانع یہی نجاست ہے اور جب یہ مرتفع ہو جاتی ہے تو طبیعت کی نفرت بھی جاتی رہتی ہے خواہ غسل کرے یا نہ کرے۔

ع۱ ولهذا ع۲ قلنا اذا انقطع دم الحيض لعشرة ايام في آخر وقت الصلوٰة تلزمها فريضة الوقت وان لم يبق من الوقت مقدار ما تغتسل فيه ع۳ ولو انقطع دمها لاقل من عشرة ايام في آخر وقت الصلوٰة ان بقي من الوقت مقدار ما تغتسل فيه وتحرم للصلوٰة لزمتها الفريضة والا فلا ع۴ ثم نذكر طرفا من التمسكات الضعيفة ليكون ذلك تنبيها على موضع الخلل في هذا النوع ع۵ منها ان التمسك بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قاء فلم يتوضأ

ش١ع یعنی اس وجہ سے کہ مطلق پاکی ثابت ہوتی ہے خون کے بند ہو جانے سے ش٢ع ہمارے علمانے کہا ہے کہ اگر دس روز پورے ہوکر حائضہ عورت کو خون آخر وقت نماز میں بند ہو تو اس عورت پر فریضۂ وقت لازم ہو جائے گا گو اتنا وقت باقی نہیں کہ غسل کر سکے بلکہ عورت ایسے وقت کپڑوں سے فارغ ہوئی کہ نماز کا وقت اتنا آخر ہو گیا کہ اُس میں صرف تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو تو عورت پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اُس وقت کی نماز لازم آئے گی کیونکہ خدا کی قدرت سے یہ بات بعید نہیں کہ وہ وقت کو بڑھا دے۔ ش٣ع اور اگر دس دن سے کم میں خون بند ہوا اگر خون بند ہونے کے وقت اس قدر وقت باقی ہے کہ عورت غسل کر کے نماز کی نیت باندھ سکتی ہے تو اُس پر فریضۂ وقت لازم آجائے گا اور اگر اس سے کم وقت ہے تو فریضۂ وقت لازم نہیں ہوگا

فاضل جب کہ اتنا وقت آخر ہو گیا کہ اُس میں صرف تکبیر تحریمہ کی یا غسل کی بھی گنجائش ہے تو عورت پر اُس وقت کی نماز کا فرض ہونا .... اُس پر ایک مشکل کا ڈالنا ہے۔

مولانا۔ اُس وقت کی نماز اس لئے فرض کی گئی ہے کہ خدا کی قدرت سے یہ بات بعید نہیں کہ وہ وقت کو بڑھا دے پھر اگر وقت در حقیقت بڑھ جائے تو نماز ادا کرلے ورنہ قضا کرے مگر امام زُفرؒ کے نزدیک اس پر قضا واجب نہیں کیونکہ ایسے کام میں سرے سے ادا ہی واجب نہیں ہوئی ہے اس لئے قدرت حاصل نہیں اور ایسے احتمال کا کہ اللہ شاید وقت کو ممتد کر دے تو قدرت حاصل ہو جائے اعتبار نہیں کیونکہ ایسا احتمال بعید ہے اس لئے مدار تکلیف نہیں ہو سکتا اس کے کئی جواب ہیں پہلا جواب یوں ہے کہ حقیقت قدرت ادا کے لئے شرط ہے جب کہ وہی غرض ہو لیکن یہاں تو قضا مقصود ہے اور اُس کا سبب موجود ہے تو ادا کی قدرت کا امکان بھی بوجہ امتداد وقت کے کافی ہے چنانچہ جب یوشعؑ نبی نے بیت المقدس کا محاصرہ کیا جمعہ کا دن تھا شنبے کی رات اور دن میں اُمت موسوی کو سوائے عبادت کے کسی کام کے کرنے کی اجازت نہ تھی اور رات ہوا چاہتی تھی اور فتح کا کام باقی تھا یوشعؑ نے دعا کی کہ بار خدایا آفتاب کو روک دے تاکہ رات نہ ہونے پائے خدا نے اُن کی دعا قبول کی اسی طرح مقام صہبا ضلع خیبر میں جناب سرور کائنات سر مبارک حضرت علیؓ کی گود میں رکھے لیٹے تھے کہ وحی نازل ہوئی اور حضرت علیؓ نے ابھی عصر کی نماز نہیں پڑھی تھی کہ آفتاب غروب ہو گیا اُس وقت حضرتؐ نے دعا کی اللھم انه کان فی طاعتك وطاعۃ رسولك فاردد علیه الشمس یعنی بار خدایا علیؓ تیری اور تیرے رسول کی طاعت میں تھا آفتاب کو تو اُس کے لئے لوٹا دے آفتاب ڈوب چکا تھا یکایک پھر طلوع ہوا اور دھوپ پھیل گئی اور حضرت علیؓ نے وضو کیا اور نماز عصر ادا کی جیسا کہ طحاوی نے مشکل الغرائب میں روایت کی ہے مگر یہ روایت اس محل پر وارد کرنے کے لئے لائق نہ تھی مولوی حافظ احمد المعروف بہ ملّا جیون کا نور الانوار میں اس کو اس مثال میں لکھنا درست ہے کیونکہ آفتاب کو روکنے اور لوٹانے میں بڑا فرق ہے یوشعؑ کے لئے آفتاب ٹھہرایا گیا تھا اور آنحضرت کے لئے لوٹایا گیا اور نہ حضرت سلیمانؑ کا یہ واقعہ اس مقام کی مثال کے قابل ہے کہ جب گھوڑوں کا ملاحظہ کرنے میں اُن کی نماز عصر فوت ہو گئی تو اللہ نے اُن کے لئے سورج کو لوٹا دیا جیسا کہ علامہ تفتازانی نے تلویح میں اس موقع پر ذکر کیا ہے دوسری خرابی علامہ تفتازانی کی مثال میں یہ ہے کہ محققین اس بات ہی کو تسلیم نہیں کرتے کہ حضرت سلیمانؑ کی نماز گھوڑوں کے دیکھنے کی مصروفیت میں فوت ہو گئی تھی اور سورج غروب ہو گیا تھا کہ اللہ نے پھر اُس کو لوٹا دیا اور یہ جو قرآن میں آیا ہے حَتّٰی تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ رُدُّوْهَا عَلَیَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْاَعْنَاقِ مطلب اس کا یہ ہے کہ سلیمانؑ نے اُن گھوڑوں کے دوڑانے کے لئے حکم دیا یہاں تک کہ وہ چھپ گئے یعنی حضرت سلیمان کی نظر سے غائب ہو گئے پھر حکم دیا کہ ان کو لوٹا لاؤ جب گھوڑے اُن کے پاس پہنچے تو حضرت سلیمانؑ نے اُن کی پنڈلیوں اور گردنوں پر ہاتھ پھیرنا شروع کیا اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ حضرت سلیمانؑ گھوڑوں کے پاؤں اور گردنیں کاٹنے لگے یہ بالکل ضعیف ہے کیونکہ مسح کرنے کے معنی کاٹنے کے کسی صورت سے درست نہیں ہوتے اور یہ جو حضرت سلیمانؑ نے کہا اَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَیْرِ عَنْ ذِکْرِ رَبِّیْ اس کے معنی یوں ہیں کہ میں نے مال کی محبت بسبب ذکر یعنی پروردگار اپنے کے چاہی

نہ اپنے نفس کی خواہش اور دنیا کی ہوس سے کیونکہ گھوڑوں سے محبت رکھنا اُن کے دین میں اللہ کے حکم سے تھا۔ اگر ادا پر قدرت کا امکان قضا کے لئے کافی نہ ہوتا تو صورت ذیل میں قسم کیسے منعقد ہوسکتی مثلاً اگر قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھوں گا یا اس پتھر کو سونا بناؤں گا تو اُسی وقت ٹوٹ جائے گی اور کفارہ دینا پڑیگا کیونکہ قسم میں سچا ہونے کا امکان فی الجملہ حاصل ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ جس قدرت کا وجوب عبادات پر مقدم ہونا شرط ہے وہ فقط اسباب و اعضا کی سلامتی ہے جو یہاں موجود ہے اور قدرت حقیقی کا ہونا ضرور نہیں کیونکہ وہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ وجوب ادا کے لئے جو قدرت شرط ہے اگر اس کا یہاں نہ پایا جانا تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ قضا کی بنا وجوب ادا پر نہیں بلکہ اُس کی بنا نفس وجوب پر ہے چنانچہ مریض و مسافر پر روزے کی قضا کرنا واجب ہے حالانکہ حالتِ مرض و سفر میں ان پر ادا کرنا واجب نہیں

شرح اب ہم کچھ تمسکات ضعیفہ کے طریقے بتلاتے ہیں تاکہ اُن کی کمزوری اور خلل کی وجہ معلوم ہو جائے تمسکات ضعیفہ سے مراد وہ دلائل ہیں جو حنفیہ کے نزدیک کمزور ہیں۔ **نش ۵** بعض تمسکاتِ ضعیفہ میں سے وہ روایت ہے کہ آنحضرت نے قے کی پھر وضو نہیں کیا امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قے سے وضو لازم نہیں اور دلیل اس پر یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی اور وضو نہ کیا اور یہی حدیث ہدایہ میں لکھی ہے پس اگر وضو واجب ہوتا تو حضرتؐ وضو کرتے تاکہ واجب کا ترک نہ ہو جائے اور وہ دوسری دلیل یہ لاتے ہیں کہ ثوبان سے روایت ہے کہ حضرتؐ نے قے کی پس پانی منگوایا پھر وضو کیا تو میں نے کہا یا رسول اللہ کیا قے سے وضو فرض ہے حضرتؐ نے جواب دیا کہ اگر فرض ہوتا تو تو اُس کو قرآن میں پاتا اس سے معلوم ہوا کہ قے کرنے سے وضو واجب نہیں بلکہ اگر وضو نہ بھی کرے گا تو نماز درست ہو جائے گی۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وضو قے سے ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ ترمذی۔ ابوداؤد اور نسائی نے سند صحیح کے ساتھ ابو درداء سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے قے کی پس وضو کیا معدان کہتے ہیں کہ میں نے ثوبان سے مسجد دمشق میں ملاقات کی اور ان سے اس حدیث کا ذکر کیا تو اُنہوں نے کہا کہ ابو درداء نے سچ کہا ہے میں نے پانی حضرتؐ کی وضو کا ڈالا تھا اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح تر ہے اُن حدیثوں سے جو اس باب میں آئی ہیں غرضکہ امام شافعیؒ و مالکؒ کا تمسک ضعیف ہے پہلی حدیث کا پتہ نہیں کہ کونسی کتاب میں ہے علاوہ اس کے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قے وضو کو فوراً واجب نہیں کرتی جیسا کہ مصنف کہتے ہیں۔

ع ۱ لاثبات ان القئ غير ناقض ضعيف لان الاثر يدل على ان القئ لا يوجب الوضوء فى الحال ولا خلاف فيه وانما الخلاف فى كونه ناقضا **ع ۲** وكذلك التمسك بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لاثبات فساد الماء بموت الذباب **ع ۳** ضعيف لان النص يثبت حرمة الميتة ولا خلاف فيه وانما الخلاف فى فساد الماء **ع ۴** وكذلك التمسك بقوله عليه السلام حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء **ع ۵** لاثبات ان الخل لا يزيل النجس ضعيف لان الخبر يقتضى وجوب غسل الدم بالماء فيتقيد بحال وجود الدم على المحل ولا خلاف فيه وانما الخلاف فى طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل **ع ۶** وكذلك التمسك بقوله عليه السلام فى اربعين شاة

شاة ع لاثبات عدم جواز دفع القيمة ضعيف ع لانه يقتضي وجوب الشاة ولاخلاف فيه وانما الخلاف في سقوط الواجب باداء القيمة ع وكذلك التمسك بقوله تعالى وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ لاثبات وجوب العمرة ابتداً ضعيف۔

ش ۱ع یعنی اس حدیث سے اس بات پر استدلال کرنا کہ قے سے وضو نہیں ٹوٹتا کمزور ہے کیونکہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قے وضو کو فوراً واجب نہیں کرتی یعنی جب قے کی تو اُسی وقت وضو کرنا چاہیئے یہ اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتا۔ اور اس امر میں خلاف نہیں ہے خلاف تو اس میں ہے کہ قے وضو کو توڑتی ہے لیکن وضو اس وقت واجب ہوتا ہے جب نماز پڑھنا چاہیئے نہ کہ قے ہوتے ہی وضو واجب ہو جاتا ہے اور ثوبان کی حدیث کو دار قطنی نے روایت کیا ہے اور اُس کی اسناد میں عتبہ بن سکن ہے جس کی حدیث ترک کر دی گئی ہے بیہقی نے کہا ہے کہ اُس کی طرف وضع حدیث کی نسبت کرتے ہیں۔ ش ۲ع اسی طرح قرآن کی اس آیت سے کہ تم پر مردار حرام ہے اور امام شافعیؒ کا اس بات پر تمسک کرنا کہ جس پانی میں مکھی مر جائے تو وہ فاسد و نجس ہو جاتا ہے کیونکہ یہ حرام ہے اور ہر حرام نجس ہوتا ہے اور جب نجس ہوگا تو پانی کو بھی نجس کرنے والا ہوگا۔ ش ۳ع یعنی یہ تمسک ضعیف ہے اس لئے کہ نص سے تو مردار کی حرمت ثابت ہوتی ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف پانی کے فساد میں ہے اور اس کے ذکر سے نص ساکت ہے علاوہ اس کے دیکھو مٹی حرام ہے مگر نجس نہیں ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر پانی میں ایسا جانور مرا جس میں بہتا خون نہیں جیسے مچھر اور مکھی وہ نجس نہیں کیونکہ خون جو نجس ہے وہ بہتا ہوا ہی ہے اور بخاری و مسلم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا کہ جب تمہارے کھانے یا پانی کے برتن میں مکھی گر پڑے تو چاہیئے کہ اس کو ڈبو دے پھر نکال لے اس لئے کہ اُس کے ایک پر میں مرض ہے اور دوسرے میں شفا ہے اور یہ حدیث نہایت صحیح ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ بے خون کے حیوان کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ ش ۴ع اور ایسا ہی اس حدیث سے تمسک کرنا کہ اُس کو چھیل دے پھر اُس کو جھٹک دے پھر پانی سے دھو دے اور اسماء بنت ابوبکرؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ ایک عورت نے جناب سرورِ کائناتؐ سے دریافت کیا کہ جب ہم میں سے کسی عورت کے کپڑے کو خون حیض لگ جائے تو کیا کرے آپ نے جواب دیا اذا اصاب ثوب احدکن الدم من الحیضة فلتقرصه ثم لتنضحه بماء ثم لتصل فيه یعنی تم میں سے جب کسی عورت کے کپڑے کو خونِ حیض لگ جائے تو چاہیئے کہ چٹکیوں سے ملے پھر اس کو پانی سے دھو دے پھر اس میں نماز پڑھے امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ سرکہ سے نجاست زائل نہ ہو سکے گی کیونکہ آپ نے پانی سے دھونے کی قید لگائی ہے اس کا جواب مصنف یوں دیتے ہیں۔ ش ۵ع یعنی حدیث مذکورہ سے یہ ثابت کرنا کہ سرکہ نجاست کو دور نہیں کرتا ضعیف ہے کیونکہ خبر مقتضی ہے اس بات کی کہ خون کا پانی سے دھونا واجب ہے پس پانی سے اُس حالت میں دھونا ضرور ہے کہ کپڑے میں خون حیض موجود ہو اور خون حیض ایسی چیز ہے کہ ہر ایک سیال کے ذریعہ سے کپڑے پر سے زائل ہو سکتا ہے تو خلاف اس میں ہے کہ جب سرکے سے زائل ہو جائے تو وہ کپڑا پاک ہے یا نہیں حنفیہ کے نزدیک تو پاک ہے کیونکہ خون اُس سے حسًا زائل ہو جاتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک پاک نہیں اور نص اس امر سے ساکت ہے تو اس نص سے اس بات پر تمسک کرنا کہ جس کپڑے سے خون حیض پانی کے سوا دوسرے سیال سے زائل ہو وہ پاک نہیں نادرست ہے۔ ش ۶ع اور اسی طرح یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ ہر چالیس بکریوں کی زکوٰۃ میں ایک بکری ہے جیسا کہ ابو داؤدؒ نے حارث بن اعور سے اُس نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے۔ ش ۷ع اُس سے یہ ثابت کرنا کہ بکری کی قیمت کا زکوٰۃ میں دینا ناجائز ہے ضعیف ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ بکری ہی زکوٰۃ میں چاہیئے مگر یہ تمسک اُن کا فاسد ہے

ش ۸ ع اس لئے کہ اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بکری واجب ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف تو اس میں ہے کہ آیا قیمت اُس کی دیدی جائے تو بھی زکوٰۃ ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے یا نہیں شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک ساقط ہو جاتی ہے اور نص اس سے ساکت ہے۔ **عاقل** ۔جب بکری کا دینا حدیث کی رو سے واجب ہے تو اُس کی قیمت کا ادا کرنیوالا عہدۂ وجوب زکوٰۃ سے بری نہیں ہو سکے گا جس طرح چار رکعت نماز عصر کو پڑھنا فرض ہے پس اگر کوئی اُسے تو نہ پڑھے اور دوسرے طور پر اللہ کی عبادت کرتا رہے تو وہ عہدۂ نماز سے بری نہ ہوگا۔ **مولانا**۔ نماز میں رکعات کی تعداد ایک ایسی چیز ہے کہ اُس میں عقل کو دخل نہیں ایک وقت کی نماز چار رکعت مقرر ہونا اور دوسرے اور تیسرے وقت میں تین یا اس سے کم و بیش مقرر ہونا ایک ایسی بات ہے کہ عقل کوئی وجہ اس کمی بیشی کی نہیں بتا سکتی یہ بات مقرر ہو چکی ہے کہ شرع نے جو کسی چیز کی تعداد مقرر کی ہے اُس میں قیاس جاری نہیں ہو سکتا یہی حال عقوبات کا ہے کہ ان میں بھی قیاس کو دخل نہیں اس لئے ایک عبادت کو ادا کرنے سے دوسری عبادت سے سبکدوش نہ ہو سکے گا بخلاف وجوب زکوٰۃ کے کہ وہ محتاج کی حاجت براری کے لئے مقرر ہوئی ہے تو یہ امر قیمت کے ادا کرنے کی صورت میں بھی موجود ہے اور دلیل اس مدعا پر معاذ بن جبل کا قول ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یمن والوں سے زکوٰۃ لیتے تھے کہ انہوں نے فرمایا کہ تم جوار جوار کے بدلے میں کمبل اور چادریں وغیرہ دیدو اس میں تم پر بھی آسانی ہوگی اور مدینے میں آنحضرتؐ کے اصحاب کے لئے بھی بہتر ہوگا اس کو بخاریؒ نے روایت کیا ہے بکری کا نام لینا صرف یہ جتانے کے لئے ہے کہ اس قدر زکوٰۃ دینا ہم بکریوں پر واجب ہے خواہ قیمت اُس کی دے دی جائے یا وہ جانور دے دیا جائے یہ مطلب نہیں کہ زکوٰۃ میں بکری ہی کا دینا ضرور ہے۔ **ش ۹ ع** ایسا ہی امام شافعیؒ کا اس آیت کے استدلال سے کہ تمام کرو حج اور عمرے کو اللہ کے واسطے۔ عمرہ ابتداءً یعنی شروع سے واجب بتانا کمزور ہے۔

ع ۱ لان النص يقتضي وجوب الاتمام وذلك انما يكون بعد الشروع ولاخلاف فيه وانما الخلاف في وجوبها ابتداءً **ع ۲** وكذلك التمسك بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين **ع ۳** لاثبات ان البيع الفاسد لا يفيد الملك **ع ۴** ضعيف **ع ۵** لان النص يقتضي تحريم البيع الفاسد ولاخلاف فيه وانما الخلاف في ثبوت الملك بده **ع ۶** وكذلك التمسك بقوله عليه السلام **ع ۷** الا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال **ع ۸** لاثبات ان النذر بصوم يوم النحر لا يصح ضعيف لان النص تقتضي حرمة الفعل ولاخلاف في كونه حراماً وانما الخلاف في افادة الاحكام مع كونه حراماً وحرمة الفعل لاتنافي ترتب الاحكام **ع ۹** فان الاب لو استولد جارية ابنه يكون حراماً ويثبت به الملك للاب ولو ذبح شاة بسكين مغصوبة يكون حراماً ويحل المذبوح ولو غسل

الثوب النجس بماء مغصوب یکون حراما و یطھر به الثوب ولو وطئ امرأۃ فی حالۃ الحیض یکون حراما و یثبت به احصان الواطی و یثبت الحل للزوج الاول ع

فصل

فی تقریر حروف المعانی ۱ع الواؤ للجمع المطلق ۲ع وقیل ان الشافعیؒ جعله للترتیب و علیٰ ھذا اوجب الترتیب فی باب الوضوء۔

ش ۱ع کیونکہ نص کا مقتضا تو یہ ہے کہ عمرے کا تمام کرنا واجب ہے اور تمام کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف تو اس بات میں ہے کہ وہ شروع کرنے سے قبل واجب ہے یا نہیں امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب نہیں اور نص اس سے ساکت ہے۔ ش ۲ع اسی طرح استدلال کرنا اس حدیث سے کہ نہ فروخت کرو ایک درم کو دو درم کے بدلے اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے بدلے جیسا کہ ملا علی قاری نے شرح مختصر منار میں روایت کیا ہے اور مسلم نے عثمان سے یوں روایت کی ہے کہ لا تبیعوا الدینار بالدینارین والدرھم بالدرھمین یعنی نہ بیچو ایک دینار کو دو دینار کے بدلے اور نہ ایک درم کو دو درم کے بدلے۔ ش ۳ع اس بات کے ثبوت کے لئے کہ بیع فاسد سے ملک ثابت نہیں ہوتی کیونکہ منہی عنہ حرام ہے تو کرامت کا سبب نہیں ہو سکتی اور وہ ملک ہے۔ ش ۴ع گزر رہا ہے۔ ش ۵ع اس لئے کہ نص تو یہ بات بتاتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور اس میں خلاف نہیں خلاف جس میں ہے وہ یہ ہے کہ آیا بیع فاسد سے ملک بھی ہو سکتی ہے یا نہیں مثلاً کسی نے ایک روپیہ کو دو روپوں کے عوض بیچا تو ایسا روپیہ مشتری کی ملک میں آجائے گا یا نہیں نص اس سے ساکت ہے پس شافعی کا تمسک اس نص کے ساتھ اس امر پر درست نہ ہوگا کہ بیع فاسد سے ملک ثابت نہیں ہوتی امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع فاسد سے بھی ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ ش ۶ع اور ایسا ہی اس حدیث سے استدلال کرنا۔ ش ۷ع اور طبرانی نے ابن عباس سے روایت کی ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارسل ایام منیٰ صائحا یصیح ان لا تصوموا ھذہ الایام فانھا ایام اکل و شرب و بعال۔ یعنی آنحضرت ﷺ نے منیٰ کے دنوں (ایام تشریق) میں ایک پکارنے والے کو بھیجا کہ پکارے روزہ مت رکھو۔ کیونکہ یہ دن کھانے اور پینے اور جماع کے ہیں۔ ش ۸ع اس بات کے ثابت کرنے کے لئے کہ بقر عید کے دن روزہ کی جو شخص نذر مانے وہ صحیح نہیں ضعیف ہے کیونکہ اس نص سے اس دن میں روزہ کا حرام ہونا ثابت ہے جس میں کسی کو اختلاف نہیں ہاں اختلاف اس امر میں ہے کہ باوجود حرام ہونے کے پھر مفید احکام ہے یا نہیں ہمارے نزدیک مفید احکام ہے کیونکہ حرمتِ فعل کا ترتب احکام کے منافی نہیں۔ ش ۹ع مثلاً باپ نے اپنے فرزند کی کنیز سے بچہ جنوایا تو یہ حرام ہے مگر اس سے باپ اس بچے کا مالک ہو جائے گا اور اگر کسی شخص نے چھینی ہوئی چھری سے بکری کو ذبح کر دیا تو یہ فعل حرام ہے کیونکہ چھری اپنی نہیں مگر ذبیحہ حلال ہو جاتا ہے اور اگر ناپاک کپڑے کو چھینے ہوئے پانی سے دھویا تو یہ فعل بوجہ غصب کے حرام ہے مگر کپڑا پاک ہو جائے گا اور اگر کسی نے حالتِ حیض میں اپنی زوجہ سے صحبت کی تو یہ فعل حرام ہے مگر اس سے شوہر کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور اگر حلالہ کی صورت تھی تو یہ عورت پہلے خاوند کے واسطے حلال ہو جائے گی۔ ش ۱ع فصل حروف معانی کے بیان میں۔ چونکہ یہ بحث طویل ہے اور مسائل فقہیہ کا بڑا مدار اس پر ہے اس لئے مصنف نے اس بیان کو ایک علیحدہ فصل میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا اور حروف کے مجاز کو اچھی طرح کھول دیا پس قبل آغاز مطالب کے یہ معلوم کرو کہ حروف دو قسم پر ہیں (۱) اسمی جیسے الف با تا جیم وغیرہ (۲) مسمائی جیسے ا۔ ب۔ ت۔ ج وغیرہ ان کی بھی دو قسمیں ہیں (الف) حروف مبانی اور یہ وہ ہیں جو ترکیب الفاظ کے لئے موضوع ہیں ان سے سوائے وضع الفاظ کے اور غرض نہیں جیسے اجزا تمام کلموں کے یہی حروف تہجی بھی کہلاتے ہیں (ب) حروف معانی یہ وہ ہیں جو فائدہ کسی معنی کا دیتے ہیں مگر ان کے معنی مستقل نہیں ہوتے یہ صرف ربط کے معنی کے واسطے آتے

ہیں یعنی خود ان سے کوئی جملہ نہیں بنتا مگر معنی فعل کو اسم کے ساتھ یا اسم کو اسم کے ساتھ ربط انہیں الفاظ سے ہوتا ہے ان کو حروف اصطلاحی کہتے ہیں پس جب یہ حروف اپنے وضعی معنی میں مستعمل ہوتے ہیں تو حقیقت کہلاتے ہیں ورنہ مجاز نام پاتے ہیں جیسے فی ظرفیت کے لئے حقیقت ہے اور استعلار کے لئے مجاز اور حروف معانی کی کئی قسمیں ہیں جن کی تفصیل یہ ہے۔ ش۲ع واؤ واسطے مطلق جمع کے آتا ہے عامۂ اہل لغت اور علمار نحو کا یہی مختار ہے۔ ش۳ع بعض علما کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک واؤ ترتیب کے واسطے آتا ہے اسی واسطے آیت وضو اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الخ سے اعضائے وضو میں ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں اور علمائے حنفیہ کے نزدیک واؤ سے ترتیب یعنی تقدیم وتاخیر مقصود نہیں ہوتی اور نہ معیت مقصود ہوتی ہے مثلاً جب کہتے ہیں کہ میرے پاس زید وعمرو آئے تو یہ فرق نہیں کرتے کہ کون آگے آیا اور کون پیچھے اور نہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ساتھ آئے سیبویہ کا بھی یہی مذہب ہے صیرافی اور سہیلی اور فارسی نے اسی پر اجماع نقل کیا ہے گو کہ بعض لغوی جیسے ثعلب اور قطرب اور ہشام اور ابوجعفر دینوری اور ابوعمر وزاہد اس سے خلاف کرتے ہیں مگر حق یہ ہے کہ کثرت پہلے ہی مذہب کی طرف ہے اور یہی مذہب حنفیہ کا ہے۔

۱ع قال علماؤنا اذا قال لامرأتہ ان کلمت زیدا وعمروا فانت طالق فکلمت عمروا ثم زیدا طلقت ولا یشترط فیہ معنی الترتیب والمقارنۃ ۲ع ولو قال ان دخلت ھذہ الدار فانت طالق فدخلت الثانیۃ ثم دخلت الاولیٰ طلقت ۳ع قال محمدؒ اذا قال ان دخلت الدار وانت طالق تطلق فی الحال ولو اقتضیٰ ذٰلک ترتیبا لترتب الطلاق بہ علی الدخول ویکون ذٰلک تعلیقا لا تنجیزا۔ ۴ع وقد یکون الواو للحال فتجمع بین الحال وذی الحال وحینئذ یفید معنی الشرط ۵ع مثالہ ما قال فی الماذون اذا قال لعبدہ اد الی الفا وانت حر یکون الاداء شرطا للحریۃ ۶ع وقال محمد فی السیر الکبیر اذا قال الامام لکفار افتحوا الباب وانتم اٰمنون لا یامنون بدون الفتح ۷ع ولو قال للحربی انزل وانت اٰمن لا یامن بدون النزول ۸ع وانما یحمل الواو علی الحال بطریق المجاز فلا بد من احتمال اللفظ ذٰلک وقیام الدلالۃ علی ثبوتہ کما فی قول المولیٰ لعبدہ ادّ الی الفا وانت حر فان الحریۃ تتحقق حال الاداء واقامۃ الدلالۃ علی ذٰلک فان المولیٰ لا یستوجب علی عبدہ مالا مع قیام الرق فیہ ؂

ش ۱ ع علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ اگر تو نے زید اور عمر سے بات کی تو تجھے طلاق ہے عورت نے پہلے عمرو سے بات کی اور پھر زید سے یعنی ترتیب کے خلاف کیا تو طلاق پڑ جائے گی کیونکہ ترتیب اور مقارنت کے معنے ملحوظ نہیں۔ **ش ۲ ع** اور اگر شوہر نے اپنی بی بی سے کہا کہ اگر تو اپنی بہن کے گھر میں اور اپنے ماموں کے گھر میں جائے گی تو تجھ کو طلاق ہے عورت پہلے ماموں کے گھر میں گئی اور پھر بہن کے تو بھی طلاق پڑ جائے گی حنفیہ کے مذہب کی حقیقت پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اللہ سورہ بقرہ میں فرماتا ہے وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّقُولُوا حِطَّةٌ یعنی دروازہ میں جھکے جھکے جاؤ اور یوں کہتے جاؤ کہ الٰہی ہم سے ہمارے گناہ اتار ڈال یا یہ معنی ہیں کہ لا الٰہ الا اللہ کہتے جاؤ اور اس بات کو سورۂ اعراف میں یوں بیان کیا ہے وَقُولُوا حِطَّةٌ وَّادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا ظاہر ہے کہ واؤ اگر ترتیب کے لئے ہوتا تو ایک جگہ حطۃ کو مؤخر کرنے اور دوسری جگہ مقدم کرنے سے خلاف لازم آتا کیونکہ قصہ ایک ہے اور وہ حضرت موسیٰ کی قوم کا بیان ہے۔ **ش ۳ ع** امام محمد کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی عورت کو کہا کہ تو اگر گھر میں داخل ہوئی اور تجھ پر طلاق ہے تو اس جملے سے اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر حرفِ واؤ ترتیب کے واسطے ہوتا تو طلاق گھر میں داخل ہونے کے بعد واقع ہوتی اور اس کو تعلیق کہتے تنجیز نہ کہتے تعلیق شرط پر معلق کرنے کا نام ہے اور تنجیز فی الحال طلاق دے دینے کا نام ہے۔ جو علما واؤ میں ترتیب کو مانتے ہیں ان کے دلائل اپنے مذہب پر یہ ہیں۔ (۱) جب صحابہ نے آنحضرت سے دریافت کیا کہ درمیان صفا مروہ کے کہاں سے دوڑنا شروع کریں تو آپ نے جواب دیا ابدأوا بما بدء اللہ یعنی شروع کرو اس سے جس سے اللہ نے شروع کیا جیسا کہ نسائی اور دار قطنی وغیرہ نے روایت کیا ہے اور اللہ نے اس کا ذکر اپنے کلام پاک میں صفا سے شروع کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے۔ اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ یعنی صفا مروہ اللہ کی نشانیوں میں سے ہیں اور یہ نص ہے واؤ کی دلالت ترتیب پر جب کہ صحابہ کو اشتباہ ہوا کہ واؤ جمع کیلئے ہے یا ترتیب کے لئے تو آنحضرت نے کھول دیا کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے اور آنحضرت سے زیادہ فصیح و بلیغ کون ہو سکتا ہے جواب اس کا یہ ہے کہ آیت صرف اس بات کے جتانے کیلئے ہے کہ صفا و مروہ اللہ کے شعائر میں سے ہیں نہ ترتیب کے ثبوت کیلئے اور آنحضرت نے جو کلام الٰہی کے مطابق ابتدا صفا سے واجب کی جس سے بظاہر واؤ کا ترتیب کے لئے ہونا مستفاد ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دوڑنا بغیر ترتیب و تقدیم کے ممکن نہیں (۲) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وارکعوا واسجدوا یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو تو ترتیب رکوع اور سجدے میں مطابق بیان آیت کے واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب مع العطف کا فائدہ بخشتی ہے جواب اس کا یہ ہے کہ ترتیب رکوع اور سجود میں واؤ کی وجہ سے نہیں بلکہ وہ اس حدیث کی وجہ سے ہے صلوا کما رأیتمونی اصلی یعنی نماز اس طرح پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے دیکھو رواہ الترمذی عن عبد اللہ بن مسعودؓ علاوہ اس کے آیت مذکور معارض ہے اس آیت کے یٰمَرْيَمُ اقْنُتِيْ لِرَبِّكِ وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں آیتوں میں سجود اور رکوع کا حکم ہے اور ترتیب کے لئے یہ نہیں وہ دوسری دلیل سے معلوم ہوتی ہے **فائدہ** یہ بھی یاد رکھو کہ عطف قریب پر اولیٰ ہے بہ نسبت بعید کے ہاں اگر کوئی قرینہ عطف کو قریب سے بعید کی طرف پھیرنے کیلئے موجود ہو گا تو اس وقت میں اس بعید پر عطف کیا جائے گا جیسے اس آیت میں وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ کا جملہ دور کے جملہ پر معطوف ہو گا اور وہ وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ہے کیونکہ یہاں قرینہ قریب کے جملے پر سے اس کے عطف کو پھیرنے کے لئے موجود ہے اور وہ مخاطبین کا تعدد ہے۔ پس فَاجْلِدُوْا یا لَا تَقْبَلُوْا پر اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ کا عطف نہ ہو گا اگرچہ وہ قریب ہیں کیونکہ وہ مخاطب کے صیغے ہیں اور اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ غائب کا اور یہ امر اس بات کا قرینہ ہے کہ اس کا عطف ان پر نہیں بلکہ بعید پر ہے۔ **ش ۴ ع** اور کبھی حرف واؤ حال کے معنی میں آتا ہے۔ اور حال اور ذوالحال کے درمیان میں جمع کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ حال صفت ہوتا ہے ذوالحال کی اور اس صورت میں معنی شرط کا فائدہ بخشتا ہے۔ **ش ۵ ع** مثلاً کسی شخص نے اپنے غلام کو یوں کہا کہ تو مجھ کو ایک ہزار ادا کر دے اور حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے تو آزادی کے لئے ہزار کا ادا کرنا شرط ہو جائے گا **ش ۶ ع** اور امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر سلطان غازی کفار کو کہے کہ قلعہ کا دروازہ کھول دے اور حال یہ ہے کہ تم کو امان ہے تو ان کو بغیر دروازہ کھولے امان نہ ہو گی **ش ۷ ع** اور اگر کسی حربی کو کہا کہ اتر آ اور حال یہ ہے کہ تجھ کو امان ہے تو بغیر اترنے کے اس کو امان نہ ہو گی **ش ۸ ع** اور چونکہ واؤ کو حال کے معنی میں لینا مجاز ہے

اس لئے ضروری ہے کہ لفظ بھی اس بات کا احتمال رکھتا ہو اور کوئی قرینہ بھی حال ہونے کے ثبوت کے لئے موجود ہو جیسے اس قول میں کہ ادا کردے مجھے ایک ہزار روپیہ اور حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے یہاں آزاد ہونا ادا کے وقت پایا جائے گا اور قرینہ اس پر قائم ہو جائے گا اس لئے کہ آقا اپنے غلام پر مال کو باوجود بقائے غلامی کے واجب نہیں کرتا ہے پس واؤ عطف کے لئے ہوتا تو کلام سے غلام پر ابتدائً حالتِ غلامی میں ہزار کا ادا کرنا واجب ہوتا حالانکہ آقا کو یہ حق نہیں کہ غلام پر باوجود غلامی کے ہزار کا ادا کرنا واجب کرے کیونکہ اس قدر ادا کرنے پر بحسب رواج غلام کو مجبور نہیں کیا جا سکتا اس لئے یہاں واؤ کو عطف کے لئے قرار دینا متعذر ہے تو مجازاً حال کے معنی میں کیا گیا۔

ع۱ وقد صح التعليق به فحمل عليه ع۲ ولو قال ع۳ انت طالق وانت مريضة او مصلية ع۴ تطلق فى الحال ع۵ ولو نوى التعليق صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى ع۶ لان اللفظ وان كان يحتمل معنى الحال الا ان الظاهر خلافه واذا تأيد ذلك بقصده ثبت ع۷ ولو قال ع۸ خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها فى البز ع۹ لا يتقيد العمل فى البز ويكون المضاربة عامة لان العمل فى البز لا يصلح حالا لاخذ الالف مضاربة فلا يتقيد صدر الكلام به ع۱۰ وعلى هذا ع۱۱ قال ابو حنيفة ع۱۲ اذا قالت لزوجها ع۱۳ طلقنى ولك الف ع۱۴ فطلقها لا يجب له عليها شئ لان قولها ولك الف لا يفيد حال وجوب الالف عليها وقولها طلقنى مفيد بنفسه فلا يترك العمل به بدون الدليل ع۱۵ بخلاف قوله ع۱۶ احمل هذا المتاع ولك درهم ع۱۷ لان دلالة الاجارة يمنع العمل بحقيقة اللفظ ع۱۸

فصل الفاء للتعقيب مع الوصل ؛

ش۱ع اور آزادی کو اس قدر ادا کرنے کے ساتھ معلق کردینا صحیح ہے پس واؤ یہاں حال کے معنی میں ہے اور آزادی ہزار کے دینے پر موقوف ہے ش۲ع اور اگر شوہر اپنی منکوحہ سے کہے ش۳ع اس قول میں واؤ حال کے معنی پر محمول نہ کیا جائے گا بلکہ عطف کیلئے ہوگا جو اس کے حقیقی معنی ہیں۔ ش۴ع یعنی طلاق فی الفور پڑ جائے گی اور معنی یہ ہوں گے کہ تجھ کو طلاق ہے اور تو بیمار ہے یا تجھ کو طلاق ہے اور تو نماز پڑھتی ہے کیونکہ حال کے معنی لینے کے لئے کوئی قرینہ نہیں اور زوج کی ظاہری حالت اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ وہ اتنی سنگدلی اور ناخداترسی نہ کرے گا کہ مرض و نماز کی حالت میں عورت کو طلاق دے کیونکہ ایسے وقت میں تو شفقت اور خداترسی پیدا ہو جاتی ہے پس یہاں واؤ عطف کے معنی کے لئے ہوگا جس سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی ش۵ع اور اگر اس کلام سے خاوند نے تعلیق کی نیت کی ہے اور یہ ظاہر کرے کہ میں نے اپنے دل میں طلاق کو حالت مرض یا نماز کے ساتھ مشروط کیا ہے تو یہ نیت اس کی عند اللہ مقبول ہوگی ش۶ع اگرچہ الفاظ میں حال کے معنی مراد لینے کا احتمال

ہے مگر ظاہر کے خلاف ہے اور جب مرد کے ارادے سے اس کی تائید ہوگئی تو ظاہر کے خلاف ثابت ہوجائے گا اگر یہ ثبوت عنداللہ ہوگا عندالقاضی قابل پذیرائی نہیں کیونکہ یہاں مجاز پر حمل کرنا خلاف ظاہر اور موجب تہمت ہے پھر ایسا دعویٰ قاضی کیسے مان سکتا ہے گو احتمال مجاز کا ہے اور مرد کے بیان کے اس کو کسی قدر قوت بھی پہنچتی ہے۔ مگر حقیقت پر عمل کرنا ایک ایسی کھلی ہوئی بات ہے کہ وہ نظر انداز کرنے کے قابل نہیں اور اس کو اس احتمال پہ ترجیح ہے حقیقت کے سامنے معنی مجازی کو جو خلاف ظاہر ہو اختیار نہیں کیا جاتا۔ ش۷ یعنی اگر رب المال یعنی مالک نے مضارب سے کہا ش۸ اس قول میں واو حال کے معنی کے لئے نہ ہوگا بلکہ عطف کا فائدہ دے گا جیسا کہ مصنف آگے بیان کرتے ہیں اور معنی اس کے یہ ہوں گے کہ یہ ہزار روپے مضاربت کے لئے ہیں اور ان کو کپڑے کی تجارت میں لگا . . . . ش۹ پس اس کہنے سے مضارب کپڑے ہی میں تجارت کرنے کا پابند نہ ہوگا بلکہ مضاربت عام ہوگی جس کام میں چاہے اور فائدہ دیکھے روپے لگا دے کیونکہ کپڑے کا کام کرنا اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ مضاربت کے لئے جو ہزار روپے لئے ہیں اس کا حال بن جائے کیونکہ کپڑے کی سوداگری کا کام پیچھے ہے اور ہزار روپے کا لینا اس سے پہلے ہے پس دونوں ایک وقت میں جمع نہیں ہوسکتے اور حال کا ذوالحال کے ساتھ جمع ہونا چاہیئے لہٰذا شروع کلام اس سے مقید نہیں ہوگا مضاربت وہ شرکت تجارت کی ہے جس میں مال ایک کا ہو اور محنت دوسرے کی اور نفع میں دونوں کا حصہ ہو اور مضارب نفع کی شرکت پر تجارت کرنے والے کو کہتے ہیں یعنی وہ شخص کہ مال غیر کا ہو اور محنت اس کی۔ اور جس کا مال ہوتا ہے وہ رب المال کہلاتا ہے ش۱۰ یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جو چیز حال ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی وہاں واؤ حال کے معنی میں نہیں ہوسکتا۔ ش۱۱ امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے۔ ش۱۲ اگر عورت نے اپنے شوہر سے کہا۔ ش۱۳ تو یہاں واؤ مجاز پر محمول نہ کیا جائے گا۔ بلکہ اپنے حقیقی معنی میں ہوگا یعنی تو مجھ کو طلاق دیدے اور تیرے لئے ہزار ہیں۔ ش۱۴ اگر مرد نے طلاق دے دی تو اس کے لئے عورت پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ قول و لك الف (اور تیرے لئے ہزار ہیں) عورت پر ہزار واجب ہونے کے حال کا فائدہ نہیں بخشتا بخلاف طلقني (مجھ کو طلاق دیدے) کے کہ اس سے مطلقاً ایقاع طلاق کا فائدہ حاصل ہوتا ہے پس طلقني پر عمل کریں گے کیونکہ ترک عمل کے کیلئے کوئی دلیل نہیں طلقني جملہ تام ہے اور ایسا جملہ اپنے ماقبل پر بغیر کسی دلیل و قرینے کے مترتب نہیں ہوتا کیونکہ جملوں میں اصل استقلال ہے اور یہاں کوئی دلیل ایسی نہیں جس سے یہ سمجھا جائے کہ یہ جملہ ماقبل پر مترتب ہے کیونکہ طلاق مال سے عادۃً منفک ہوجاتی ہے بلکہ طلاق کی خوبی یہ ہے کہ مال اس کے عوض میں نہ لیا جائے اس لئے یہاں واؤ کو حال کے معنی میں لینا مناسب نہ ہوگا۔ ش۱۵ برخلاف قول موجر کے مستاجر کیلئے۔ ش۱۶ یہاں واؤ کو حال کے معنی میں لیا جائے گا یعنی اس سامان کو اٹھا اور حال یہ ہے کہ تیرے لئے ایک روپیہ ہے۔ ش۱۷ کیونکہ مزدوری کا قرینہ یہاں واؤ کے حقیقی معنی نہیں بننے دیتا اس لئے کہ مزدوری معاوضہ اصلی ہے شرع نے اس کو بدل کے عوض میں جائز کیا ہے پس اس کا دوسرے امر اصلی کو معارض ہونا صحیح ہے اس لئے یہاں حرف واؤ کو مجاز پر حمل کرنا باعتبار معارضہ کے جائز ہے صاحبین کے نزدیک پہلی مثال طلقني و لك الف میں بھی واؤ حالیہ ہے پس مرد کے طلاق دینے کے بعد عورت پر ہزار واجب ہوں گے کیونکہ ایسی ترکیبات سے معاوضہ سمجھا جاتا ہے اور طلاق ایسی ترکیب سے واقع ہو تو اس سے خلع مستفاد ہوتا ہے۔ ش۱۸ فا واسطے تعقیب مع الوصل کے ہے یعنی مابین معطوف علیہ و معطوف کے مہلت نہیں مطلب یہ ہے کہ حرف فا سے جمعیت بالترتیب و بے مہلت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف بلحاظ ترتیب کے معطوف علیہ کی نسبت میں شریک ہے مگر مہلت اور تاخیر نہیں ہوتی گو عرف میں اس ترتیب کو تاخیر خیال کیا جاتا ہے اور حکم ثبوت معطوف علیہ کے لئے معطوف سے قبل ہوتا ہے اور اس قبلیت کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) باعتبار وجود کے مقدم ہو اور یہ بھی دو طور پر مستعمل ہے یا محض تعقیب کے لئے ہوتا ہے یا تفریع کے لئے تعقیب یہ ہے کہ دوسرے کو تاخیر صرف زمانے میں ہو اور اول کو دوسرے کے وجود میں کوئی مداخلت نہ ہو جیسے اس مثال میں زید آیا پس اس کا بھائی آیا جبکہ زید کے بھائی کا آنا زید کے آنے کے بعد بدون مہلت کے واقع ہوا ہو اور ترتیب کے لحاظ سے آنے میں زید کے ساتھ بھائی شریک ہے۔

تقریح یہ ہے کہ اول کو باوجود تقدم ذاتی کے یا تقدم ذاتی وزمانی دونوں کے دوسرے کے وجود میں مداخلت ہو پہلی صورت کی مثال یوں سمجھو کہ زید کے ہاتھ میں کنجی تھی اس نے ہاتھ کو ہلایا پس کنجی نے بھی حرکت کی تو ہاتھ کے ہلنے کو کنجی کے ہلنے پر صرف تقدم ذاتی ہے اور کنجی کی حرکت کے وجود کا سبب ہاتھ کا ہلنا ہے اور دوسری صورت کی مثال زید نے سنا کھائی تھی پس اس کو دست آنے لگے سنا کے کھانے کو دستوں پر تقدم ذاتی کے سوا تقدم زمانی بھی حاصل ہے اور سنا کا کھانا دستوں کی علت ہے۔ (۲) حرف باعتبار ذکر لفظی کے تقدیم ہو اسی قبیل سے ہے حرف فا اس آیت میں فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ پس ان کے قدموں کو شیطان نے جنت سے ڈگمگایا پس ان کو وہاں کے عیش و آرام سے نکالا مسائل شرعیہ میں کبھی حرف فا شرط کی جزا پر واقع ہوتا ہے پس جزا کا حق یہ ہوتا ہے کہ شرط کے پائے جاتے ہی فوراً واقع ہو جائے کسی طرح کی مہلت نہ ہو چنانچہ مصنف کہتے ہیں۔

ع۱ ولهذا تستعمل فى الاجزية لما انها تتعقب الشرط ع۲ قال اصحابنا اذا قال بعت منك هذا العبد بالف فقال الآخر فهو حر يكون ذلك قبولا للبيع اقتضاءً ويثبت العتق منه عقيب البيع ع۳ بخلاف ما لو قال وهو حر او هو حر ع۴ فانه يكون ردًّا للبيع ع۵ ولو قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال صاحب الثوب فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه كان الخياط ضامنا لانه انما امره بالقطع عقيب الكفاية ع۶ بخلاف ما لو قال اقطعه ع۷ او واقطعه ع۸ فقطعه ع۹ فانه لا يكون الخياط ضامنا ع۱۰ واذا قال بعت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئًا كان البيع تامًّا ع۱۱ ولو قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط دخول الثانية عقيب دخول الاولى متصلا به حتى لو دخلت الثانية اولا او آخرا لكنه بعد مدة لا يقع الطلاق ع۱۲ وقد يكون الفاء لبيان العلة ع۱۳ مثاله اذا قال لعبده ادِّ الى الفا فانت حر كان العبد حرا فى الحال وان لم يؤد شيئًا ع۱۴ ولو قال للحربى انزل فانت آمن كان آمنا وان لم ينزل ع۱۵ وفى الجامع ما اذا قال امر امرأتى بيدك فطلقها فطلقها فى المجلس طلقت تطليقة بائنة۔

ش ع۱ اسی واسطے مسائل شرعیہ میں فا کا استعمال شرطوں کی جزاؤں میں ہوتا ہے کیونکہ جزائیں شرطوں کے بعد آتی ہیں۔ ش ع۲ علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام ہزار روپے کو بیچا مشتری نے جواب دیا پس وہ آزاد ہے تو یہ جواب اس

کا قبولیت سمجھا جائے گا کیونکہ بیع ایک کے ایجاب کرنے اور دوسرے کے قبول کرنے لازم ہو جاتی ہے اور بیع کے بعد آزادی ثابت ہو جائے گی اور ہزار روپے بائع کو دینا پڑیں گے۔ کیونکہ مشتری کے جواب کی تقدیر یوں ہوگی کہ میں نے ہزار میں خرید نا قبول کیا پس میں نے اس کو آزاد کر دیا کیونکہ مشتری نے آزادی کو بائع کے ایجاب پر مترتب کیا ہے اور وہ اسوقت تک مترتب نہیں ہو سکتی جب تک قبولیت مشتری کی جانب سے اقتضاء کے طور پر ثابت نہ ہووے اگر جواب میں فا کی جگہ جمعیت کا یا تردید کا لفظ لایا جائے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے ش۳ برعکس اس کے اگر اس کے مشتری نے کہا اور وہ آزاد ہے یا وہ آزاد ہے تو اس جواب سے قبولیت نہ سمجھی جائے گی اس لئے کہ ان جوابوں میں دو باتوں کا احتمال ہے ایک تو یہ کہ وہ غلام کی آزادی کی خبر دیتا ہے جو اس میں ایجاب کے قبل ثابت ہے پس اس صورت میں اس کا جواب بیع کا رد ٹھہریگا جیسا کہ مصنف نے کہا ہے ش۴ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ مشتری کی منشاء یہ ہے کہ وہ غلام بیع کے قبول ہونے کے بعد آزاد ہے پس ایسی مشکوک حالت میں جس سے مشتری کی مراد متیقن نہیں نہ بیع ثابت ہو سکتی ہے نہ آزادی۔ ش۵ اور اگر کسی نے درزی سے کہا دیکھ کیا یہ کپڑا میرے کرتے کے واسطے کافی ہے اس نے دیکھ کر کہا ہاں کافی ہے کپڑے کے مالک نے کہا پس یہ قطع کر لے اس کو درزی کے قطع کر لیا اور وہ کافی نہیں ہوا تو درزی ضامن ہوگا کیونکہ اس نے قطع کرنے کا حکم کافی سمجھنے کے بعد دیا تھا اور درزی نے کرتے کے لئے کپڑا کافی سمجھ لیا تھا پس کترنے کی اجازت پورا ہونے کی بنیاد پر تھی پھر اگر پورا نہ تھا اور درزی نے کترا تو گویا اس کے اذن کے بغیر کترا۔ ش۶ برعکس اس کے اگر کہا کاٹ اس کو اور فا کو ذکر نہیں کیا۔ ش۷ یا اور کاٹ اس کو کہا یعنی فا کی جگہ واؤ عطف کیساتھ کاٹنے کی اجازت دی۔ ش۸ پس درزی نے کاٹ لیا اور اس صورت میں کپڑا کم پڑ گیا۔ ش۹ تو درزی تاوان کا ذمہ دار نہ ہوگا کیوں کہ یہ اذن مطلق ہے اور اذن مطلق کی حالت میں کاٹنے سے تاوان واجب نہیں ہوتا ش۱۰ اور اگر کسی دوکاندار نے کہا کہ یہ کپڑا میں نے تیرے ہاتھ دس روپے کو بیچا ہے پس تو اس کو کاٹ لے اور مشتری نے بغیر کسی بات چیت کئے اس کو کاٹ لیا تو یہ بیع کامل سمجھی جائے گی کیونکہ قبولیت کا ثبوت لفظ پس سے اقتضاء سمجھا جاتا ہے۔ ش۱۱ اور اگر شوہر نے زوجہ کو کہا کہ تو اس گھر میں جائے پس اس گھر میں جائے تو تجھ کو طلاق ہے تو اس میں شرط یہ ہے کہ پہلے اس گھر میں جائے جس کو شوہر نے پہلے بیان کیا ہے پھر دوسرے گھر میں اسی کے متصل جائے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر وہ عورت پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی یا پہلے گھر میں جانے سے مدت کے بعد دوسرے گھر میں گئی تو واقع طلاق نہ ہوگی کیونکہ فا کا موجب یہ ہے کہ معطوف علیہ کے بعد معطوف بغیر مہلت کے واقع ہو اس صورت میں عورت کا دوسرے گھر میں جانا پہلے گھر میں جانیکے بعد بغیر تاخیر کے شرط ہوگا اور جب کہ دوسرے میں اول داخل ہوئی یا پہلے میں جانے کے بعد دوسرے میں بہت مدت کے بعد داخل ہوئی تو پہلی صورت میں تعقیب معدوم ہے اور دوسری میں اتصال معدوم ہے۔ ش۱۲ اور کبھی حرف فا بیان علت کے لئے مستعمل ہوتا ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ علت پر داخل ہو واسطے اظہار اس بات کے کہ فا کا مابعد علت ہے اس کے ماقبل کی۔ ش۱۳ مثلاً مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ ہزار روپے مجھ کو ادا کر دے تو تو آزاد ہے اس صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا خواہ اس کے کچھ نہ دیا ہو نہ ادا کرنے کی صورت میں اس قدر رقم کا قرضدار رہے گا کیونکہ فا علت پر داخل ہوئی ہے اس لئے کہ آزادی ہمیشہ ہے پس بلحاظ بقا کے ادا سے متراخی ہوگی پس ابتداء میں متراخی ہونے کے ساتھ مشابہ ہو جائے گی اس لئے اس پر فا کا آنا صحیح ہوگا اور اس صورت میں کلام کے معنی یہ ہوں گے کہ مجھے ہزار روپے دیدے اس لئے کہ تو آزاد ہے آزادی کو ہزار روپے دینے کی علت آزاد ہونے کی شکر گزاری میں قرار دیا ہے پس آزادی ہزار روپے کے دینے پر معلق نہ ہوگی کیونکہ کلام میں تعلیق پر کوئی دلالت نہیں ہے اگر کوئی کہے کہ فا کو عطف کے معنی میں جو اس کے حقیقی معنی ہیں کیوں نہ لیا تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہاں حقیقت کا لیا جانا متعذر ہے کیونکہ آزادی کا عطف ہزار روپے کی طلب پر ناجائز ہے۔ ش۱۴ اور اگر حربی سے کہا کہ اتر آ پس تجھے امن ہے تو حربی کو امن ہوگا اگرچہ وہ نہ بھی اترے کیونکہ مراد اس قول سے یہ ہے کہ اتر آ اس وجہ سے کہ تجھکو امان ہے دوسری ۰۰۰۰ صورت یہ

ہے کہ علت حکم پر داخل ہو مثال اس کی مصنف کا یہ قول ہے ۔ ش۵ع یعنی شوہر کسی اجنبی آدمی سے کہے کہ میری عورت کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے پس تو اس کو طلاق دیدے اگر وہ اجنبی اس عورت کو اسی مجلس میں طلاق دے گا تو ایک طلاق بائن پڑ جائے گی کیونکہ جس لفظ کی مراد مستتر ہوتی ہے تو اس سے ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق بائن پڑتی ہے بشرطیکہ طلاق کی نیت کرے یا کوئی دوسرا قرینہ قائم ہو اور ظاہر ہے کہ امر امرأتی کا وہی حال ہے کہ جو حال کہ تو بائن ہے اور تو جدا ہے اور علیحدہ ہے اور میں نے تجھے تیرے میکے کو دیا اور میں تجھ سے الگ ہوا اور تو جانے تیرا کام وغیرہ الفاظ کا ہے ۔ شوہر کے کلام کے دو حصے ہیں ایک تو یہ کہ امر امرأتی بیدک (میری عورت کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) اور دوسرا فطلقہا (یعنی پس تو اس کو طلاق دیدے) ان دوں سے یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے جو پہلی بات کہی ہے اس سے جداگانہ طلاق دینے کا اختیار ہے اور دوسری بات سے جداگانہ اختیار دیا ہے پس مصنف نے جو کہا ہے ۔

ا‌ع ولا یکون الثانی توکیلا بطلاق غیر الاول ۲ع فصار کانہ قال طلقہا بسبب ان امرہا بیدک ۳ع ولو قال طلقہا وجعلت امرہا بیدک فطلقہا فی مجلس طلقت تطلیقۃ رجعیۃ ۴ع ولو قال طلقہا وجعلت امرہا بیدک وطلقہا فی المجلس طلقت تطلیقتین ۵ع وکذلک لو قال طلقہا و ابنہا او ابنہا وطلقہا فطلقہا فی المجلس وقعت تطلیقتان ۶ع وعلی ہذا ۷ع قال اصحابنا اذا اعتقت الامۃ المنکوحۃ ثبت لہا الخیار سواء کان زوجہا عبدا او حرا ۸ع لان قولہ علیہ السلام لبریرۃ حین اعتقت ملکت بضعک فاختاری ۹ع اثبت الخیار لہا بسبب ملکہا بضعہا بالعتق ۱۰ع وہذا المعنی ۱۱ع لا یتفاوت بین کون الزوج عبدا او حرا

ا‌ع یعنی نہیں ہوگی دوسری طلاق سوائے پہلی کے اس سے یہی مراد ہے کہ پہلی طلاق ہی کا اختیار ہوگا دوسری کا نہیں ہوگا ۔ ش۲ع غرض کہ اس ساری عبارت کا حاصل مطلب یہ ہے کہ تو میری عورت کو طلاق دے دے اس وجہ سے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اپنی عورت کا معاملہ اجنبی کے ہاتھ میں دینے سے کنایۃً طلاق مراد ہے اور الفاظ کنایہ سے ایک طلاق بائن پڑتی ہے ۔ اگرچہ دو کی نیت کرے اور اس قول میں صرف ایک بائن طلاق پڑنے کی وجہ یہ ہے کہ حرف فا حکم علت کے بیان کے لئے ہے اور علت اس کا وہ قول ہے جو فا سے قبل واقع ہوا ہے نہ بالعکس جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے تو اس صورت میں فا کا مابعد بجز بیان ماسبق کے جداگانہ طلاق دینے کیلئے وکالت کا فائدہ نہیں بخشے گا علاوہ اس کے جب طلاق بائن پہلے پڑ چکی تو دوسری سے بھی بائن ہی پڑنا چاہیئے کیونکہ رجعی بھی بائن کے ساتھ بائن بن جاتی ہے کیونکہ بائن جب پڑ گئی تو اس کے بعد رجعت کا حق حاصل نہیں رہتا حالانکہ شوہر نے فطلقہا کہا ہے جو صریح ہے اور صریح سے رجعی ہی پڑتی ہے ۔ ش۳ع اور اگر شوہر اجنبی سے یوں کہے کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے کیونکہ اس کا معاملہ میں نے تیرے ہاتھ میں کیا ہے اور اسنے عورت کو اس مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق رجعی پڑے گی کیونکہ شوہر کے کلام میں فا سے قبل جس قدر عبارت ہے اس میں صریح طلاق کا لفظ موجود ہے اور اس نے طلاق صریح اجنبی کے سپرد کی ہے اور فا کے بعد جس قدر عبارت ہے وہ ماقبل فا کا بیان ہے ۔ ش۴ع اور اگر

شوہر کسی آدمی سے کہے کہ میری منکوحہ کو طلاق دیدے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں کیا اور اس نے مجلس میں طلاق دیدی تو دو طلاقیں واقع ہونگی ایک رجعی اور ایک بائن رجعی تو اس لئے کہ اس نے کہا ہے طلقها یعنی تو میری عورت کو طلاق دیدے اور بائن اس لئے کہ عاطفہ کے بعد کنائے کا لفظ بولا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ شوہر نے جب یہ کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے تو اجنبی کے لئے اس کیلئے طلاق رجعی کی وکالت ثابت ہوگی اور جب یہ کہا کہ میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیا تو اجنبی کو طلاق بائن تفویض ہوگی اور یہ دوسرا حکم پہلے حکم کی وجہ سے نہیں کیونکہ فا کی جگہ واو آیا ہے اور واو بیان علت کے لئے نہیں ہے۔ اس لئے دونوں قول باہم متغائر ہونگے اور ان کے تغائر کی وجہ سے اجنبی دو طلاقوں کا وکیل ہوگا جنمیں سے ایک رجعی ہے اور دوسری بائن۔ **ش۵ع** اور ایسا ہی اگر کہا کہ طلاق صریح دیدے اس کو اور طلاق بائنہ دیدے یا بائنہ طلاق اور صریح طلاق دیدے اس نے مجلس میں طلاق دیدی تو دو ہی طلاقیں واقع ہونگی۔ **ش۶ع** یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ فا بیان علت کیلئے ہے۔ **ش۷ع** ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کنیز آزاد ہو جائے تو اس کو اختیار ہے کہ خاوند کو منظور رکھے یا علیحدہ ہو جائے خواہ خاوند اس کا غلام ہو یا آزاد ہو **ش۸ع** اس لئے کہ بریرہ کنیز آنحضرت کی جب آزاد ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ تو اپنی فرج کی مالک ہوئی اس لئے اختیار کرلے۔ زیلعی نے تخریج ہدایہ میں کہا ہے کہ اس حدیث کو دار قطنی نے حضرت عائشہ سے اخراج کیا ہے اور ابن سعد نے اس کو طبقات میں روایت کیا ہے اور اسمیں ہے کہ فرمایا قد عتق بضعك معك فاختاری یعنی آزاد ہوئی تیرے ساتھ فرج تیری اسلئے اختیار کرلے تو جس کو چاہے اور یہ مرسل ہے شعبی پر اور مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہے **ش۹ع** یعنی اس کو اختیار دیدیا اس سبب سے کہ وہ اپنی بضع یعنی شرمگاہ کے آزاد ہونیکے سبب سے مالک ہوگئی۔ **ش۱۰ع** یعنی آنحضرت کا کنیز کے آزاد ہونیکے بعد اس کے لئے نکاح باقی رکھنے نہ رکھنے کا اختیار ثابت کرنا۔ **ش۱۱ع** اس کے شوہر کے غلام یا آزاد ہونے کی حالتیں متفاوت نہ ہونگا یہ بات مصنف نے اس لئے کہی ہے کہ امام شافعی کے نزدیک اگر کنیز کا خاوند آزاد ہے تو اس کو اختیار نہ ہوگا اور یہی مذہب احمدؒ اور مالکؒ کا ہے اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں اس کو اختیار ہے کشف الغمہ میں ایک اثر اس باب میں ابن عمرؓ سے امام شافعیؒ کے موافق ذکر کیا ہے لیکن ہم نے اس کو یہاں اس لئے ذکر نہیں کیا کہ ابوداؤد نے باسناد صحیح حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ بریرہ کا خاوند آزاد تھا جس وقت وہ آزاد ہوئی اور وہ اختیار دی گئی الی آخر الحدیث اور ابن عباسؓ کی روایت میں یہ ہے کہ وہ غلام تھا اور ایسا ہی صفیہ کی روایت میں ہے جن کا اصحاب صحاح نے اخراج کیا ہے اور ترجیح حدیث حضرت عائشہ کو ہے کیونکہ وہ بریرہ کے حال سے بہ نسبت ابن عباسؓ کے زیادہ واقف تھیں علاوہ اس کے صحیح روایتوں میں اتنا ہے کہ اس کا خاوند غلام تھا اور یہ کچھ اس کے منافی نہیں کہ بریرہ کے آزاد ہونے کے وقت وہ آزاد ہو اور وہ جو ایک روایت میں ہے کہ اختیار دی گئی بریرہ اور خاوند اس کا غلام تھا محمول ہے اس بات پر کہ ابن عباس کو اس کی آزادی سے اطلاع نہ ہوئی ہے اور حنفیہ کے مذہب پر جمع بین الاحادیث بھی متحقق ہے برخلاف مذہب امام شافعی کے۔

ع۱ ويتفرع منه مسئلة اعتبار الطلاق بالنساء فان بضع الامة المنكوحة ملك الزوج ولم يزل عن ملكه بعتقها فدعت الضرورة الى القول بازدياد الملك بعتقها حتى يثبت له الملك فى الزيادة ويكون ذلك سببا لثبوت الخيار لها و ازدياد ملك البضع بعتقها معنى مسئلة اعتبار الطلاق بالنساء فيدار حكم مالكية الثلاث على عتق الزوجة ع۲ دون عتق الزوج كما هو مذهب الشافعي

ع۳ فصل ثم للتراخي ع۴ لكنه عند ابي حنيفة يفيد التراخي فى اللفظ والحكم

ع۵ وعندهما يفيد التراخي في الحكم ع۶ وبيانه فيما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق فعنده يتعلق الاولى وبالدخول تقع الثانية في الحال ولغت الثالثة

ش۱ع اور اس سے طلاق کا مسئلہ نکلتا ہے کہ اس کا اعتبار عورتوں کی حالت پر ہے کیونکہ کنیز منکوحہ کی شرمگاہ خاوند کی ملک ہے کنیز کے آزاد ہونیکے سبب اس کی ملک زائل نہیں ہوئی پس کنیز کے آزاد ہونے پر ضرورةً ازدیاد ملک محل میں زوج کے لئے ماننا ہوگا تاکہ زوج کیلئے ملک میں زیادتی ثابت ہو اور یہ امر سبب ہوگا کنیز کے لئے اختیار کے ثابت ہونیکا تاکہ عورت نقصان میں نہ رہے اور کنیز کو ملک بضع میں بوجہ آزادی کے زیادہ اختیار ہوگا یہی وجہ اس کے اختیار ملنے کی ہوگی کہ وہ چاہے تو خاوند کے پاس رہے اور نہ چاہے تو نہ رہے اس واسطے طلاق کا اعتبار عورتوں کے ساتھ ہے پس تین طلاقوں کی ملکیت کا حکم زوجہ کے آزاد ہونے پر موقوف ہوگا۔

فاضل۔ جبکہ کنیز منکوحہ کی شرمگاہ کا مالک شوہر ٹھہرا یہاں تک کہ اس کی آزادی کے بعد بھی وہ اس کی ملکیت سے نہیں نکل سکتی پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کنیز کو آزادی کے بعد اپنی شرمگاہ پہ اختیار حاصل ہو۔ **مولانا**۔ آزادی کے بعد محل میں شوہر کی ملکیت بڑھ جاتی ہے تاکہ شوہر کیلئے ملک میں زیادتی ثابت ہو جائے اور شوہر کی ملک کا بڑھ جانا کنیز آزاد کے لئے اسکی شرمگاہ پر اختیار ثابت ہو جانے کا باعث ہوگا تاکہ مرد کا اختیار بڑھ جانیسے وہ گھاٹے میں نہ رہے۔ **حامد ۲**۔ یہ ہم نے مان لیا کہ کنیز کے آزاد ہونے کے بعد شوہر کی ملک اس کی شرمگاہ پر بڑھ جاتی ہے اور باوجود اس کے اس کو بھی اختیار حاصل رہتا ہے تاکہ وہ نقصان میں نہ رہے مگر تین طلاقوں کے لازم ہونے کی کیا وجہ ہے۔ **مولانا**۔ جبکہ عورت کی آزادی کے بعد اس کی شرمگاہ پر مرد کی ملک کا بڑھ جانا لازم ہے تو اس کے زائل کرنے والے کا بڑھنا بھی لازم ہوگا جو طلاق ہے پس ایسی ملک کے زائل کرنے کو تین طلاقیں چاہییں۔ **خالد ۳**۔ اس کا کیا سبب ہے کہ تین طلاقوں کے واقع ہونے میں عورت کی حالت پہ لحاظ کیا گیا اور مرد کی حالت کو نظر انداز کر دیا۔ **مولانا**۔ جبکہ شوہر کے ملک کا عورت کی شرمگاہ پر بڑھنا عورت کی آزادی کی وجہ سے مانا گیا ہے تو اس ملک کے زائل کرنے والے کی زیادتی بھی عورت ہی کی آزادی کی وجہ سے ماننا پڑے گی **ش۲ع** یعنی تین طلاقوں میں شوہر کے آزاد ہونیکا اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ شافعی کا مذہب ہے۔ یاد رکھو کہ اگر کنیز غلام کے نکاح میں ہے تو بعد آزاد ہونیکے اس کو بالاتفاق اختیار ہوگا اس عار کے دفعیہ کیواسطے کہ حرّہ غلام کی ہمبستر ہووے اور جو نکاح میں آزاد کے ہے تو بنائے اختلاف مسئلہ طلاق پر ہے حنفیہ کے نزدیک طلاق میں اعتبار عورت کا ہے یعنی اس کے آزاد یا کنیز ہونے کا اگرچہ خاوندان دونوں کے خلاف ہوں کہ عورت لونڈی اور خاوند اس کا آزاد یا غلام ہے تو خاوند مالک دو طلاق کا ہوگا اور اگر عورت آزاد ہے اور خاوند اس کا آزاد یا غلام ہے تو مالک تین طلاق کا ہوگا پس صورتِ مذکورہ میں اس کو اپنے اوپر زیادتی ملک طلاق کے منع کرنے کے واسطے اختیار ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق میں مرد کے آزاد یا غلام ہونے کا اعتبار ہے۔ پس صورت مذکورہ میں کوئی سبب فسخ نکاح کا نہیں پایا جاتا نہ عار اور نہ زیادتی ملک طلاق **ش۳ع** یعنی ثم جمعیت کا فائدہ مع ترتیب و تاخیر کے دیتا ہے اور معطوف علیہ و معطوف کے درمیان میں واقع ہوتا ہے۔ **ش۴ع** لیکن ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس حرف سے تکلم میں تاخیر ملحوظ ہوتی ہے گویا کہ متکلم نے سکوت کر کے پھر از سر نو کلام شروع کیا ہے مثلاً شوہر اپنی زوجہ سے کہے انت طالق **ثم** طالق کہ تو طلاق والی ہے پھر طلاق والی ہے تو اس عبارت میں تکلم میں تاخیر سے یہ مطلب ہوگا گو اس نے اول یہ کہا کہ تو طلاق والی ہے پھر خاموش ہو گیا بعد اس کے کہا کہ تو طلاق والی ہے۔ **ش۵ع** اور صاحبین کے نزدیک اس حرف سے صرف حکم میں تاخیر سمجھی جاتی ہے تکلم میں وصل ہوتا ہے امام صاحب کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ **ثم** تاخیر مطلق کیلئے موضوع ہے اور مطلق سے فرد کامل سمجھا جاتا ہے اور تاخیر میں کمال یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں

یں ہوا اگر صرف حکم میں تاخیر ہوگی تو بعض وجہ سے تاخیر ثابت ہوگی اور بعض وجہ سے ثابت نہ ہوگی پس بہتر یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تاخیر مانی جائے اور صاحبینؒ کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ ثم کا ماقبل اس کے مابعد سے ملا ہوا ہے کیونکہ عطف جدائی کی صورت میں جائز نہیں تو تاخیر صرف حکم میں ثابت رہی امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق جب طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کیا جائے گا تو اس سے وہی طلاق معلق ہوسکے گی جو اس سے ملی ہوئی ہوگی اور جو اس سے ملی ہوئی نہ ہوگی اور اس خلاف کا ثمرہ مسئلہ ذیل میں ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ مصنف کہتے ہیں۔ **ش ۱ع** یعنی بیان اس اختلاف کا اس طرح ہے کہ کسی شخص نے غیر مدخول بہا (یعنی ایسی منکوحہ عورت سے جس کے پاس جانے کا اتفاق نہیں ہوا) یہ کہدیا کہ اگر تو مکان میں جائے تو تجھکو طلاق ہے پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے پس پہلی طلاق کا تعلق تو شرط سے ہوگا جب وہ عورت گھر میں جائے گی تو طلاق پڑے گی اور دوسری طلاق اسی وقت پڑ جائے گی تیسری بیکار ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلی طلاق تو شرط سے معلق ہوگی جو اس کے مکان میں داخل ہونے پر پڑے گی اور اگر وہ داخل نہ ہوئی تو دوسری طلاق اس پر واقع ہوجائے گی۔ کیونکہ پہلی طلاق کو جو معلق بالشرط ہے کہ کر خاموش ہوگیا اور پھر دوسری بار کہا کہ طلاق ہے تو یہ دوسری بار کہا کہ طلاق فی الحال اس پر پڑ جائے گی کیونکہ محل باقی ہے اسوجہ سے کہ پہلی طلاق بوجہ نہ پائے جانے شرط کے نہیں پڑی تھی اور تیسری لغو ہوجائے گی۔ اس وجہ سے کہ غیر مدخولہ عورت کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کو جدا جدا کر کے طلاق دیوے تو پہلی ہی طلاق میں بدون عدت کے نکاح سے باہر ہوجاتی ہے اور پہلی طلاق کے شرط سے معلق ہونیکا یہ فائدہ ہے کہ اگر آئندہ دوبارہ نکاح کے بعد وہ عورت پھر نکاح میں داخل ہوگی تو پہلی شرط سے اس کو طلاق پڑ جائے گی۔

۱ع وعندهما يتعلق الكل بالدخول **۲ع** ثم عند الدخول يظهر الترتيب فلا يقع الا واحدة **۳ع** ولو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفةؒ وقعت الاولى في الحال ولغت الثانية والثالثة **۴ع** وعندهما يقع الواحدة عند الدخول **۵ع** لما ذكرنا **۶ع** وان كانت المرأة مدخولا بها فان قدم الشرط تعلقت الاولى بالدخول ويقع ثنتان في الحال عند ابي حنيفة وان اخر الشرط وقع ثنتان في الحال وتعلقت الثالثة بالدخول وعندهما يتعلق الكل بالدخول في الفصلين **۷ع** فصل بل لتدارك الغلط باقامة الثاني مقام الاول **۸ع** فاذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين وقعت واحدة لان قوله لا بل ثنتين رجوع عن الاول باقامة الثاني مقام الاول ولم يصح رجوعه فيقع الاول فلا يبقى المحل عند قوله ثنتين

ش ۱ع اور صاحبینؒ کے نزدیک تینوں طلاقیں دخول مکان سے معلق ہونگی کیونکہ جب عبارت میں فصل نہ ہوا تو ہر ایک کے ساتھ

شرط کے معلق ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔ **تش ۲** پھر داخل ہونے پر ترتیب ظاہر ہوگی مگر واقع ایک ہی طلاق ہوگی **تش ۳** یعنی اگر شرط کو مؤخر کیا اور کہا کہ تجھ کو طلاق ہے پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے اگر تو مکان میں جائے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک فوراً پہلی طلاق پڑے گی اور دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی وجہ اس کی یہ ہے کہ تاخیر تکلم میں مانی گئی تو جب پہلی طلاق کا لفظ کہہ کر خاموش ہوا تو فی الحال ایک طلاق پڑ گئی کیونکہ اس کا تعلق شرط سے نہیں کیونکہ شرط میں اور پہلی طلاق میں سکوت حاصل ہے اور غیر مدخولہ ہونے کی وجہ سے عورت پہلی ہی طلاق میں نکاح سے باہر ہو گئی پس دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوئی۔ **تش ۴** اور صاحبین کے نزدیک دخول مکان کے وقت ایک طلاق واقع ہوگی **تش ۵** جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور وہ یہ کہ ان کے نزدیک خواہ شرط کو مقدم کریں یا مؤخر دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں اس سے معلق ہوتی ہیں کیونکہ جب عبارت میں فصل نہ ہوا تو ہر ایک کے ساتھ شرط ضرور معلق ہوگی اور جب وہ مکان میں جائے گی تو بوجہ غیر مدخولہ ہونے کے ایک طلاق پڑ کر نکاح سے باہر ہو جائے گی۔ **تش ۶** اور اگر وہ عورت مدخول بہا ہے یعنی خاوند کو اس کے پاس جانے کا اتفاق ہوا ہے پس اگر شرط کو مقدم کیا اور کہا ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق یعنی اگر تو اس مکان میں جائے تو تجھ کو طلاق ہے پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے تو پہلی طلاق امام اعظم کے نزدیک مکان میں داخل ہونے پر واقع ہوگی اور دو اسی وقت واقع ہو جائیں گی۔ اور اگر شرط کو مؤخر کیا مثلاً کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو دو طلاق اسی وقت واقع ہوں گی اور تیسری مکان میں دخول پر معلق ہوگی اور صاحبین کے نزدیک خواہ شرط کو مقدم کریں یا مؤخر دونوں صورتوں میں دخول مکان پر وقوع طلاق کا اثر پڑے گا اور جب شرط دخول کی پائی جائے گی تو تین طلاق پڑیں گی اور کبھی اس لفظ کو مجازاً واؤ کی جگہ لے آتے ہیں اسی قبیل سے اس حدیث میں جو ابو داؤد نے عبدالرحمٰن بن سمرہ سے روایت کی ہے کہ وہ کہتے تھے کہ آنحضرت نے مجھ سے فرمایا۔ اذا حلفت علی یمین فرایت غیرھا خیرا منھا فأت الذی ھو خیر وکفر یمینک یعنی جب تو حلف کرے کسی چیز پر پھر تو اس کے خلاف کو بہتر دیکھے تو تو اپنی قسم ٹوٹنے کا کفارہ دیدے اور اس کو کر جو بہتر ہے ثم یہاں واؤ عاطفہ کی جگہ واقع ہوا ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک ثم یہاں اپنے حقیقی معنی پر ہے اور اسی لئے ان کے نزدیک کفارہ دیدینا قبل قسم توڑنے کے درست ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفارہ قبل قسم ٹوٹنے کے جائز نہیں تو اگر قبل قسم ٹوٹنے کے کفارہ دے گا تو بعد قسم ٹوٹنے کے پھر دوبارہ دینا لازم آئے گا اگر قسم ٹوٹنے سے قبل کفارہ دینا کافی ہو تو فعل امر یعنی کفر کی حقیقت پر عمل ممکن نہ ہو کیونکہ کفارہ تو قسم توڑنے کے بدلے میں واجب کیا گیا ہے اور جب تک قسم نہ ٹوٹے گی تو کفارہ کبھی واجب نہ ہوگا۔ پس اس کو پہلے دیدینے کی صورت میں امر کے حقیقی معنی باقی نہ رہیں گے اور اباحت یا ندب کے معنی میں ہو جائے گا اور یہ مجاز ہے اور یہاں بہ نسبت مجاز فعل کے حرف یعنی ثم کا مجاز اولیٰ ہے کیونکہ ایک حدیث صحیح بھی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ثم کا واؤ کے معنی میں ہونا چاہیئے اور وہ حدیث عدی بن حاتم سے صحیح مسلم میں اس لفظ سے مروی ہے من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرا منھا فیأت الذی ھو خیر ویکفر عن یمینہ یعنی جو شخص حلف کرے کسی چیز پر پھر اس کے خلاف کو بہتر دیکھے تو اس بہتر کو کرے اور اپنی قسم کا کفارہ دیدے جب اس حدیث صحیح میں واؤ بجائے ثم کے ہے اور کفارے کا ذکر قسم توڑنے کے بعد ہے تو معلوم ہوا کہ حنث کفارے پر مقدم ہے پس اس روایت میں اور پہلی روایت میں تطبیق واجب ہوئی اس لئے پہلی روایت میں ثم کو مجازاً واؤ کے معنی میں کر لیا جو مطلق جمع کے لئے ہے اور پہلی روایت سے کفارے کا اور حنث کا وجوب ثابت ہوتا ہے بغیر اس سے کہ ایک کو دوسرے پر تقدم ثابت ہو پھر دوسری حدیث صحیح سے ترتیب سمجھی گئی اور یہ معلوم ہو گیا کہ قسم ٹوٹنے سے کفارے کی تاخیر واجب ہے **تش ۷** بل غلط بات کے تدارک کے واسطے آتا ہے کلام دوم کو کلام اول کی جگہ رکھ دیتے ہیں اور یہ کبھی پہلے کلام کے ابطال اور کلام مابعد کے ثبوت کا فائدہ بخشتا ہے جیسے اس آیت میں وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا سُبْحَانَهٗ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ یعنی کافر کہتے ہیں کہ خدا نے اپنے لئے اولاد بنائی ہے عرب کے کافر کہتے تھے کہ فرشتے

خدا کی لڑکیاں ہیں، وہ تو پاک ہے ولد اور شریک سے بلکہ یہ فرشتے اس کے بندے ہیں جس نے ان کو اپنی عبادت سے مکرم و ممتاز کیا ہے اور کبھی کلام اول کی غرض سے دوسرے کلام کی طرف انتقال مقصود ہوتا ہے پس یہ بھی غرض سے ہے۔ . . . . . چنانچہ اس آیت میں اسی لئے ہے۔ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّٰى بَلْ تُؤْثِرُوْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا یعنی اپنے رب کا نام پڑھا پھر نماز کی بلکہ تم لوگوں نے حیات دنیا کو اختیار کر لیا ہے **ش ۸ ع** مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ تجھ کو ایک طلاق ہے بلکہ دو طلاقیں ہیں تو اس کلام سے ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ لا بل ثنتین میں اول سے رجوع کیا اور اس کو معطوف کی جگہ پر کہ لفظ واحدۃ ہے رکھدیا مگر کلمہ واحدۃ کہہ کر اس سے رجوع نہیں کر سکتے۔ لہٰذا اول ایک طلاق واقع ہوگی اور چونکہ مطلقہ غیر مدخولہ ہے اب طلاق کا محل نہ رہا اس لئے لا بل ثنتین کا کچھ اثر نہ ہوگا

۱ع ولو كانت مدخولا بها يقع الثلاث **۲ع** وهذا بخلاف ما لو قال لفلان على الف لا بل الفان حيث لا يجب ثلثة الاف عندنا **۳ع** وقال الزفر يجب ثلثة الاف **۴ع** لان حقيقة اللفظ لتدارك الغلط باثبات الثانى مقام الاول ولم يصح عنه ابطال الاول فيجب تصحيح الثانى مع بقاء الاول وذلك بطريق زيادة الالف على الالف الاول **۵ع** بخلاف قوله انت طالق واحدة لا بل ثنتين لان هذا انشاء وذلك اخبار والغلط انما يكون فى الاخبار دون الانشاء فامكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط فى الاقرار دون الطلاق **۶ع** حتى لو كان الطلاق بطريق الاخبار بان قال كنت طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين يقع ثنتان **۷ع** لما ذكرنا **۸ع** **فصل** لكن للاستدراك **۹ع** بعد النفى **۱۰ع** فيكون موجبه اثبات ما بعده فاما نفى ما قبله فثابت بدليله **۱۱ع** والعطف بهذه الكلمة انما يتحقق عند اتساق الكلام **۱۲ع** فان كان الكلام متسقا يتعلق النفى بالاثبات الذى بعده

ش ۱ ع اور اگر وہ عورت مدخول بہا ہوگی تو طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ قیاس کی رو سے بل وہاں لایا جاتا ہے جہاں غیر مقصود بات منہ سے نکل جائے پھر اس سے اعراض کر کے وہ بات کہی جائے جو مقصود ہے مگر چونکہ یہ بات وہیں ہو سکتی ہے جہاں کسی چیز کی خبر دی جائے کیونکہ خبر میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور انشاء میں ایسا ناممکن ہے کیونکہ کہنے والا کچھ خواہش رکھتا ہے یا کوئی چیز طلب کرتا ہے اور خواہش و طلب میں احتمال صدق و کذب کا نہیں اور طلاق کا واقع کرنا انشاء ہے تو اس میں اعراض و تدارک صحیح نہ ہوگا پس بضرورت پچھلی اور پہلی دونوں طلاقوں پر عمل کیا جائے گا اور اس وجہ سے تین طلاقیں پڑیں گی **ش ۲ ع** یہ مسئلہ طلاق کا عکس ہے مسئلہ اقرار کے جیسے کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار بلکہ دو ہزار ہیں تو اس صورت میں ابو حنیفہ کے نزدیک مقر پر دو ہزار لازم آئینگے

ش۳ اور زفرؒ مسئلہ طلاق پر قیاس کر کے کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی تین ہزار لازم آویں گے مگر یہ صحیح نہیں ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے ش۴ اس لئے کہ اصل میں بل واسطے تدارک غلطی کے ہے کہ کلام دوم کو کلام اول کی جگہ ثابت کرتا ہے مگر یہاں اول کا ابطال نہیں ہوا پس اس مثال میں دوسرے کلام کی تصحیح مع بقائے اول کے واجب ہوگی اور اس کی صورت یہ ہے کہ پہلے ایک ہزار پر ایک ہزار زیادہ ہو کر دو ہزار ہو جائیں گے۔ ش۵ اور یہ برعکس ہے انت طالق واحدۃ لا بل ثنتین کے کیونکہ یہ انشاء ہے اور اقرار خبر ہے اور خبر میں غلطی ہو جاتی ہے انشاء میں غلطی نہیں ہوتی لہذا خبر میں غلطی کا تدارک کر کے لفظ کا صحیح بنا لینا ممکن ہے اور انشاء میں ایسا نہیں ہو سکتا خبر سے غرض و غایت یہ ہے کہ ایک حق لازم کو ظاہر کرے نہ یہ کہ اس کو بالفعل ایجاد کرے جیسے انشاء میں ہوتا ہے پس اقرار میں اضراب اور تدارک غلطی کا احتمال ہے اسلئے اصل پر عمل کیا جائے گا اور اس سے اعراض ثابت ہو جائے گا اور دو ہزار لازم آئیں گے گویا مقر نے اولاً یوں کہا تھا کہ مجھ پر اس کے ایکہزار ہیں جنکے ساتھ اور کچھ نہیں پھر اپنی غلط بیانی کا تدارک اور تنہا ہزار سے اعراض کر کے کہا کہ اس ہزار کے ساتھ میں ایک ہزار اور بھی ہیں اور طلاق چونکہ انشاء ہے وہاں تدارک کا احتمال نہیں اس ضرورت سے بلکہ اول و آخر دونوں پہ عمل کیا گیا ش۶ یہاں تک کہ اگر طلاق بطریق اخبار کے ہوگی مثلاً مرد نے کہا کہ میں نے کل تجھ کو ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو تو اس صورت میں دو طلاق واقع ہوں گی ش۷ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور وہ یہ کہ غلطی کی تلافی و تدارک اخبار میں ممکن ہے اور انشاء میں ممکن نہیں ش۸ یعنی لکن استدراک کا فائدہ دیتا ہے تاج المصادر میں استدراک کے معنی کسی چیز کا دریافت کرنا لکھتے ہیں اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ استدراک میں سین طلب کے لئے نہیں ہے اور حواشی ہندیہ میں جو تعریف استدراک کی کی گئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سین طلب کے لئے ہے اور اصطلاح میں کلام سابق کا وہم دفع کرنے کو کہتے ہیں مگر ان دو مثالوں میں کہ یہ چیز ساکن نہیں ہے متحرک ہے اور یہ سفید نہیں ہے لیکن سیاہ ہے استدراک کے معنے درست نہیں ہوتے کیونکہ یہاں نہ توہم ہے نہ دفع اس لئے بعض نحویوں نے اس تعریف کو بدل کر یوں کہا ہے کہ استدراک اسے کہتے ہیں کہ لیکن سے مابعد کے لئے وہ حکم ثابت کیا جائے جو حکم ماقبل کے مخالف ہو اور اس صورت میں پہلی دونوں مثالیں درست ہو جائیں گی۔ ش۹ یعنی لکن واسطے استدراک کے ہے بعد نفی کے مطلب یہ ہے کہ لکن استدراک کے لئے بغیر نفی کے مستعمل نہیں ہوتا خواہ اس کے ماقبل نفی ہو یا اس کے مابعد نفی ہو۔ ش۱۰ پس اصلی غرض لکن سے اس کے مابعد کا ثابت کرنا ہے اور ماقبل کی نفی اپنی دلیل سے خود ثابت ہوتی ہے پس اگر عطف مفرد کا مفرد پر ہو تو لکن کے ماقبل کا منفی ہونا ضروری ہے اور لکن اس بات پہ دلالت کرتا ہے کہ جو چیز معطوف علیہ سے منفی ہے وہ معطوف کیلئے ثابت ہے اور حکم کی نفی معطوف علیہ سے اپنی حالت پر باقی ہے کچھ غلطی کی وجہ سے واقع نہیں ہوا ہے اگر عطف جملے کا جملے پہ ہو تو دونوں جملوں میں سے ایک موہمہ ہے اور دوسرا واقعہ نفی و اثبات میں متغائر ہونا ضرور ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ پہلا ہی جملہ منفی ہو بلکہ اگر پہلا منفی ہو تو دوسرے کو مثبت ہونا چاہیئے اور دوسرا منفی ہو تو پہلے کا مثبت ہونا ضرور ہے لیکن یہ بھی ضرور نہیں کہ لفظوں میں تغائر ہو بلکہ مفہوم و معنی میں تغائر کافی ہے کیونکہ وہم پیدا ہونا اور اس کا دفع کرنا مفہوم و معنی پر مبنی ہے نہ الفاظ پر پس ہو سکتا ہے کہ لفظاً دونوں مثبت ہوں مگر معنی کے اعتبار سے ایک مثبت ہو اور دوسرا منفی اور دونوں کے مفہوم میں تضاد حقیقی ضرور نہیں بلکہ فی الجملہ منافات کافی ہے۔ ش۱۱ اور لکن کے معنی عطف میں ہونے کے لئے انتظام اور ارتباط شرط ہے اور یہ دو باتوں کیساتھ ہوتا ہے ایک یہ کہ کلام کے بعض اجزاء بعض سے متصل ہوں یعنی لکن کو ماقبل سے ملا کے کہنا چاہئے بیچ میں ٹھہرنا نہ چاہئے دوسرے یہ کہ لکن کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی نہ ہو اور منافات نہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ جو فعل ثابت کیا جائے بعینہ اس کی نفی نہیں کی جائے بلکہ نفی ایک شئے کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئے کی طرف۔ ش۱۲ پس جب کلام متسق ہے تو متعلق ہوگی نفی اثبات کے ساتھ جو اس کے بعد ہے۔

ع۱ والا فهو مستانف ع۲ مثاله ماذكره محمد فى الجامع اذا قال لفلان على الف قرض فقال فلان لا ولكنه غصب ع۳ لزمه المال لان الكلام متسق فظهران النفى كان فى السبب دون نفس المال ع۴ وكذلك لو قال لفلان على الف من ثمن هذه الجارية فقال فلان لا الجارية جاريتك ولكن لى عليك الف يلزمه المال فظهران النفى كان فى السبب لا فى اصل المال ع۵ ولو كان فى يده عبد فقال هذا لفلان فقال فلان ما كان لى قط ولكنه لفلان اخر فان وصل الكلام كان العبد للمقرله الثانى لان النفى يتعلق بالاثبات ع۶ وان فصل كان العبد للمقرالاول فيكون قول المقرله رد اللاقرار ع۷ ولو ان امة تزوجت نفسها بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز العقد بمائة وخمسين بطل العقد لان الكلام غير متسق فان نفى الاجازة واثباتها بعينها لا يتحقق فكان قوله لكن اجيزه اثباته بعد رد العقد ع۸ وكذلك لو قال لا اجيزه ولكن اجيزه ان زدتنى خمسين على المائة يكون فسخا للنكاح لعدم احتمال البيان لان من شرطه الاتساق ولا اتساق ع۹ فصل اولتناول احد المذكورين ع۱۰ وهذا لو قال هذا حر او هذا كان بمنزلة قوله احدهما حر حتى كان له ولاية البيان ٭٭٭

ش۱ یعنی اگر کلام میں انتظام اور ارتباط نہ ہوگا تو پھر لیکن عطف کا حرف نہ رہیگا نہ اصطلاحی استدراک کا فائدہ دیگا بلکہ ابتدا کے لئے ہوگا اور اس کا ما بعد ایک علیحدہ مستقل جملہ بن جائے گا جو ماقبل پر معطوف نہ ہوگا۔ ش۲ مثال اس کی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع صغیر میں ذکر کی ہے کہ مثلاً کسی شخص نے کہا کہ اس کے مجھ پر ہزار روپے قرض کے طور پر ہیں اور مقرلہ نے جواب دیا نہیں لیکن تو نے مجھ سے چھین لئے تھے۔ ش۳ اس پر مال یعنی ہزار لازم آئیں گے کیونکہ لیکن کو ملا کر کہا ہے اس لئے یہ قول صحیح ہوگا اور مقرلہ کا اول نہیں کہدینا مقر کے اقرار کا رد نہ ہوگا بلکہ اس سبب کا انکار ہوگا جو مقر نے بیان کیا ہے اور وہ قرض ہے اور پھر کلمہ استدراک کے بعد جو کچھ کہا ہے وہ دوسرے سبب یعنی غصب کا بیان ہے اس لئے نفی و اثبات علیحدہ علیحدہ سبب پر وارد ہوتے ہیں نہ نفس مال پر اگر اس قول میں استدراک صحیح نہ ہوتا تو بظاہر مقرلہ کا نہیں کہدینا مقر کے اقرار کا رد قرار پاتا پس استدراک بیان تغیر ہے اس لئے ماقبل سے اس کو ملا کر کہنا ضرور ہے اور دونوں میں فاصلہ واقع ہونیکی صورت میں صحیح نہیں اسطرح کہ پہلی بات کہنے کے بعد ٹھہر کر دوسری بات کہے۔ ش۴ ایسا

ہی اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار اس کنیز کی قیمت کے ہیں پس اس نے جواب دیا کہ یہ امر نہیں بلکہ کنیز تو تیری کنیز ہے لیکن میرے تیرے ذمے ہزار ہیں تو اس پر مال یعنی ہزار لازم آئیں گے پس معلوم ہوا کہ نفی سبب میں تھی اصل مال میں نہ تھی **ش۵** اور اگر اس کے ہاتھ میں یعنی قبضے میں غلام ہو اور اس نے کہا کہ یہ غلام فلاں شخص کا ہے مقر لہ نے کہا میرے پاس تو کبھی غلام نہ تھا بلکہ یہ تو دوسرے فلاں شخص کا ہے اگر یہ بات متصل کہی ہے تو غلام دوسرے مقر لہ کا ہوگا کیونکہ نفی کا تعلق اثبات سے ہوگا کہ اپنے ملک کی نفی کردی اور دوسرے کے واسطے ثابت کردیا پس غلام اولاً تو پہلے مقر لہ کے لئے ہوگا پھر اس کی تحویل کی وجہ سے دوسرے مقر لہ کیلئے ہو جائے گا اور چونکہ تحویل ظاہر کلام کو متغیر کرتی ہے اس لئے یہ شرط ہے کہ رد کے ساتھ ہی ساتھ تحویل بھی کی جائے اس لئے ما کان لی قط کے ساتھ ولکنہ لفلان کو ملا کر کہنا ضرور ہے کیونکہ اول کلام آخر کلام پر موقوف ہے اور چونکہ آخر کلام اول کلام میں تغیر پیدا کرتا ہے اس لئے اگر اس کو ساتھ ہی کہیگا تو صحیح ہوگا اور اگر جدا کہے گا تو صحیح نہ ہوگا جیسا کہ مصنف کہتے ہیں۔ **ش۶** اور اگر یہ کلام یعنی نفی کو متصلاً نہیں کہا تو غلام مقر لہ اول کا ہوگا اور مقر لہ اول کا قول اقرار کا رد ہوگا کیونکہ یہاں تغیر منفصل نہیں ہوتا اور کلام اس چیز پر موقوف نہیں ہو سکتا جو اس سے منفصل ہو **ش۷** اگر کسی کنیز نے بغیر اجازت اپنے مالک کے بالعوض مہر سو روپے کے نکاح کر لیا پس مالک نے کہا کہ میں اس رقم پر اجازت نہیں دیتا لیکن ڈیڑھ سو روپے مہر کے بدلے اجازت دیتا ہوں تو عقد نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ باعتبار معنی کے کلام متصل نہیں اجازت کی نفی اور اجازت کا اثبات ایک جگہ نہیں پایا جاتا پس مالک کا یہ قول کہ لکن اجیزہ اثبات بعد انکار عقد کے ہے اور دوسری عبارت میں یوں سمجھو کہ اس کلام میں نفی و اثبات دونوں ایک چیز یعنی نکاح سے متعلق ہیں اس لئے کہ مالک کے اول انکار کرنے سے اصل نکاح منتفی ہو گیا ہے پھر اس نے دوسری مقدار مہر کے ساتھ اس نکاح کی ابتدا کی ہے جسے پہلے فسخ کر چکا ہے تو لیکن کے لفظ سے ڈیڑھ سو روپے کے مہر کے دوبارہ نکاح پڑھ لینے کی اجازت مفہوم ہوتی ہے اور پہلا نکاح باقی نہیں رہا ہے پس اس کلام میں لیکن استدراک کے لئے صحیح نہ ہوگا بلکہ ابتدا کے لئے قرار پائے گا اگر یہاں لیکن کو استدراک کے لئے قرار دیا جاتا ...... تو نفی و اثبات کا تعلق ایک ہی کلام یعنی نکاح کے ساتھ لازم آتا اور کلام کا آغاز اس کے انجام کے متناقض ہو جاتا کیونکہ مہر کے بدلنے سے نکاح میں مغائرت نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اصل نکاح ہی ہے مہر تو اس کا تابع ہے اسی لئے نکاح بدون ذکر مہر کے درست ہے اور جب لیکن ابتداء کے لئے ہوگا تو کلام صحیح ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں جس نکاح کی نفی ہوتی ہے وہ وہ ہے جو مالک کی اجازت سے پہلے بندھ چکا تھا اور جس کا ثبوت ہوتا ہے وہ وہ ہے جو مالک کی اجازت کے بعد باندھا جاتا ہے۔
ش۸ ایسے ہی اگر ان الفاظ سے کہ میں جائز نہیں رکھتا لیکن جائز کرتا ہوں اگر تو سو پر اور پچاس بڑھا دے اس سے بھی نکاح فسخ ہو جائیگا کیونکہ یہاں احتمال بیان کا نہیں شرط بیان سے اتصال ہے اور یہاں اتصال نہیں یعنی اگرچہ لفظوں میں اتصال ہے پر معنی میں انصال نہیں۔ **ش۹** اور داسطے شمول دو میں سے ایک کے ہے یعنی تردید کا فائدہ دیتا ہے اور معطوف و معطوف علیہ میں سے ایک کیساتھ حکم کا تعلق بطور ابہام کے مراد ہوتا ہے دونوں مراد نہیں ہوتے۔ **ش۱۰** اسی واسطے اگر کہا کہ یہ آزاد ہے یا یہ .... تو یہ قول بمنزلے اس قول کے ہوگا کہ دونوں میں سے ایک آزاد ہے یہانتک کہ اس کو بیان کرنے کا اختیار ہوگا اور یہ کلام بظاہر انشاء ہے اس لئے کہ اس سے آزادی کی ایجاد مقصود ہے مگر اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ شاید پہلے زمانے کی آزادی کی خبر دیتا ہے یعنی اس بیان سے قبل ان کو آزاد کر چکا تھا اور یہ بیان اس آزادی کی خبر ہے کیونکہ یہ کہنا کہ ھذا حر او ھذا از روئے لغت کی خبر ہے اور شرع کی حیثیت سے انشاء ہے پس انشائیت کی وجہ سے مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے جس کو چاہے آزاد کردے اور یہ کہدے کہ میری مراد اس کی آزادی سے تھی اور خبر کی حیثیت سے یہ تعیین اس خبر مجہول کا بیان سمجھی جائیگی جس کا اس کلام کے صادر ہونے سے قبل واقع ہونا محتمل

ہے اور جیسا کہ مبین میں دو جہتیں مانی جاتی ہیں ایسے ہی بیان میں بھی دو جہتیں مانی جائیں گی کہ ایک وجہ سے اس کو آزادی کی ایجاد سمجھا جائے گا اور دوسری وجہ سے اگلی آزادی کی خبر مجہول کا اظہار پہلی جہت کا نفع یہ ہے کہ آزادی کی ایجاد ...... بیان کے وقت ملحوظ ہوگی اور اس صورت میں آزادی کے لئے محل کا صالح ہونا شرط ہے کیونکہ آزاد تو وہی چیز ہوسکتی ہے جو اس کے قابل ہو پس اگر مالک کے مراد بیان کرنے سے قبل ایک غلام مرجائے اور وہ کہے کہ میری مراد یہ متوفی تھا تو اس کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ مردہ آزاد کرنے کے قابل نہیں دوسرے تہمت بھی قائم ہے کہ شاید اس نے اپنے نفع کی غرض سے ایسا کیا ہو پس جو زندہ ہے اس کی آزادی متعین ہو جائے گی اور دوسری جہت کا یہ مآل ہے کہ قاضی جبراً اس سے غلام کو آزاد کرائے گا اگر بیان میں یہ دو جہتیں نہ ہوتیں ایک ہی جہت ہوتی مثلاً خبر مجہول کا اظہار ہی ہوتا تو مراد کو بیان کرنیکے وقت محل کی صلاحیت مشروط نہ ہوتی بلکہ ایجاب اول کیوقت محل کا قیام شرط ہوتا یا صرف آزادی کا ایجاد ہوتا تو قاضی کو جبر کرنے کا کوئی حق نہ پہنچتا۔

ع ولو قال وكلت ببيع هذا العبد هذا او هذا كان الوكيل احدهما ويباح البيع لكل واحد منهما ولو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملك الموكل لا يكون للآخر ان يبيعه ع ولو قال لثلث نسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت احدى الاوليين وطلقت الثالثة في الحال لانعطافها على المطلقة منهما ويكون الخيار للزوج في بيان المطلقة منهما بمنزلة ما قال احدكما طالق وهذه ع وعلى هذا ع قال زفر اذا قال لا اكلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم احد هذين وهذا فلا يحنث ما لم يكلم احد الاوليين والثالث وعندنا لو كلم الاول وحده يحنث ولو كلم احد الآخرين لا يحنث ما لم يكلمهما ع ولو قال بع هذا العبد او هذا كان له ان يبيع احدهما ايهما شاء

ش اور اگر اس نے کہا کہ وکیل کیا میں نے اس غلام کے فروخت کرنے کے لئے اس کو یا اس کو تو وکیل دونوں میں سے ایک ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو بیچنا درست ہوگا اور اگر ایک نے بیچدیا اور پھر غلام مؤکل کی ملک میں لوٹ آیا تو اس وقت دوسرے کو اس کے بیچنے کا اختیار باقی نہیں رہیگا۔ بیع کا دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مباح ہونا اسلئے ہے کہ توکیل انشاء ہے اور کلمۂ تردید کے انشاء میں آنے سے تخییر یا اباحت کے معنی حاصل ہوتے ہیں نہ شک، کے اسلئے کہ انشاء سے ابتداءً کلام کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے تو اس میں شک کا احتمال نہیں ہوسکتا اس لئے کہ شک کا محل خبر ہے تخییر میں دونوں جمع نہیں ہوتے اور اباحت میں جمع کرنا جائز ہے اور چونکہ یہاں کلمۂ تردید تخییر کے لئے آیا ہے اس لئے دونوں کا اجتماع شرط نہیں دونوں میں سے جونسا تصرف کرے گا صحیح ہوگا اور مؤکل کی ملک میں لوٹ آنے کے بعد دوسرا وکیل اس لئے فروخت نہیں کرسکتا کہ توکیل کا معاملہ منتہی ہوچکا ہے۔ ش ع اور اگر

اپنی تین بیویوں سے کہا کہ اس کو طلاق ہے یا اس کو اور اس کو تو پہلی دونوں میں سے ایک تو خاوند کے تکلم کی وجہ سے مطلقہ ہو جائے گی اور تیسری کو بھی طلاق ہو گی کیونکہ اس کا عطف اسی پر ہے جو ان دونوں میں سے مبہم طور پر مطلقہ ہے اور مطلقہ کو بتلانے اور متعین کرنے کا اختیار خاوند کو ہو گا یہ قول اس کا بمنزلے اس طرح کہنے کے ہے کہ تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے اور اس کو اور زفر کہتا ہے کہ مرد کو پہلی کے درمیان میں اور پچھلی دونوں کے درمیان میں متعین کرنے کا اختیار ہو گا کیونکہ اس نے پچھلی دونوں کو حرف عطف کے ساتھ جمع کیا ہے اور اس کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ اس کو طلاق ہے یا ان دونوں کو جیسے کوئی کہے کہ میں اس سے بات نہ کروں گا یا اس سے اور اس سے . . . . مگر یہ وجہ صحیح نہیں اس لئے کہ سیاق کلام دونوں میں سے ایک کے حق میں طلاق واجب کرنے کے لئے ہے اور عطف اس چیز میں شرکت ثابت کرنے کیلئے ہے جس کے لئے سیاق کلام واقع ہوا ہے تو اس تقدیر پر اس کے کلام کا ماحصل یہ ہو گا کہ تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے اور اس کو بھی۔ **تش ۳ع** یعنی جب کہ عطف کرنے میں او کے ساتھ یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے تو اس قاعدے کی بنیاد پر۔ **تش ۴ع** امام زفر نے کہا ہے کہ جس وقت کسی نے کہا کہ نہیں بولوں گا میں اس سے یا اس سے اور اس سے تو جب تک پہلے دونوں میں سے ایک سے اور تیسرے سے کلام نہ کرے گا قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ متکلم کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے . . . . ایک سے اور اس سے نہ بولوں گا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر صرف اول سے بولا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر آخر کی دونوں میں سے ایک کے ساتھ بولا تو قسم نہ ٹوٹے گی البتہ اگر پچھلی دونوں سے بولے تو قسم ٹوٹ جائے گی وجہ اس کی یہ ہے کہ لفظ او جبکہ دونوں میں سے ایک کو شامل ہو گا تو نکارت ثابت ہو گی اور یہ نفی کے مقام میں ہے اور نکرہ محل نفی میں عموم بطریق افراد کے واجب کرتا ہے تو متکلم کے قول کی تقدیر یوں ہو گی کہ نہ اس سے اور نہ اس سے اور نہ اس سے بولوں گا او کے لفظ کے ساتھ عطف . . . . کرنے سے جمعیت کا فائدہ حاصل ہوا اور دونوں ایک نفی میں جمع ہو گئے تو اس کلام سے کہ اس سے یا اس سے اور اس سے نہ بولوں گا مراد یہ ہو گی کہ نہ اس سے اور نہ ان دونوں سے کلام کروں گا اور نفی میں جمع کرنا قسم ٹوٹنے میں اتحاد واجب کرتا ہے اور تعریف افتراق واجب کرتی ہے۔ یاد رکھو کہ کلام کرنے کے مسئلے میں عطف قریب پر متعین ہوتا ہے کیونکہ عطف میں یہی اصل ہے مگر جب کہ غیر قریب کلام میں مقصود ہو تو اس کی طرف عطف ہو جاتا ہے اس کی طرف عطف ہو جاتا ہے جیسے مسئلہ طلاق میں اس لئے کہ طلاق میں مقصود دو میں سے ایک غیر معین ہے اور ترک تکلم کے مسئلے میں دونوں مقصود ہو تو نہ ان میں سے ایک غیر معین اس لئے اصل سے عدول نہیں ہوتا۔ **تش ۵ع** اور اگر کہا کہ فروخت کر دے اس غلام کو یا اس کو تو وکیل کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہے بیچ ڈالے کیونکہ مؤکل کا قول ایک غیر متعین غلام کو متناول ہے اور امر کا مقتضیٰ فرمانبرداری کرنا ہے اور حکم کی بجا آوری غیر معین میں فعل واقع کرنے سے متصور نہیں اس لئے ضرورۃً تخییر ثابت ہو گی۔

۱ع ولو دخل او فی المهر **۲ع** بان تزوجها علی هذا او علی هذا یحکم مهر المثل عند ابی حنیفة لان اللفظ یتناول احدهما والموجب الاصلی مهر المثل فیترجح مایشابهه **۳ع** وعلی هذا **۴ع** قلنا التشهد لیس برکن فی الصلوٰة لان قوله علیه السلام اذا قلت هٰذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك علق الاتمام باحدهما فلا

يشترط كل واحد منهما وقد شرطت العقدة بالاتفاق فلا يشترط قراءة التشهد
ع۵ ثم هذه الكلمة فى مقام النفى يوجب نفى كل واحد من المذكورين ع۶ حتى لو
قال لا اكلم هذا او هذا يحنث اذا كلم احدهما ع۷ و فى الاثبات يتناول احدهما
مع صفة التخيير ع۸ كقولهم خذ هذا او ذالك ع۹ ومن ضرورة التخيير عموم
الاباحة قال الله تعالى فَكَفَّارَتُهٗۤ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ
اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ

ش۱ع اور اگر کلمہ او کہ تردید کے لئے ہے مہر پر داخل ہو، اس طرح کہ مثلاً شوہر باد و شوہر پہ بغیر تعیین کے نکاح کرے یا نقدی کا نام نہ لے مبہم طور پر اس پر یا اس پر کہدے ش۲ع مثلاً نکاح کیا عورت کے ساتھ اس تعداد یا دوسری تعداد پر تو امام اعظم کے نزدیک مہر مثل دلایا جائے گا کیونکہ کلام دونوں میں سے ایک کو شامل ہے اور موجب اصلی مہر مثل ہے لہذا ترجیح اس کو ہوگی اور جو مہر مثل کی طرح ہو کیونکہ مہر مثل نکاح میں فرج کی قیمت ہے جیسے بیع میں قیمت ہوتی ہے اور اس میں مہر معین کیطرف اس حالت میں عدول کیا جاتا ہے جس وقت کہ وہ قطعاً معلوم ہو اور کلمۂ تردید کا داخل ہونا مسمّٰی کے معلوم قطعی ہونے کا مانع ہے پس موجب اصلی کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا . . . . . مگر صاحبین یہ کہتے ہیں کہ اگر نقدی کا ذکر نہ کیا ہوگا صرف یا یہ کہدیا ہوگا تو شوہر کو اختیار ہے کہ جو کچھ مناسب سمجھے عورت کو دیدے اور اگر نقدی کا نام لیا ہوگا تو کم سے کم نقدی مہر میں دینا واجب ہوگا لیکن صاحبین کی رائے درست نہیں اس لئے کہ حرف تردید احد المذکورین میں سے ایک کو شامل ہونے کے لئے موضوع ہے اور وہ مجہول ہے پس جبکہ اس کی جہالت کی وجہ سے تسمیہ فوت ہوگیا تو موجب اصلی کی طرف رجوع کرنا پڑیگا اور تخییر تو اس ضرورت سے ثابت ہوتی ہے کہ جب کوئی امر وغیرہ کے ذریعہ سے کچھ طلب کرے تو حکم کی بجاآوری پر قدرت حاصل ہوجاتے ش۳ع اور اس قاعدے کے موافق کہ تخییر کی صورت میں معطوف علیہ و معطوف میں سے دونوں جمع نہیں ہوتے۔ ش۴ع علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ تشہد یعنی التحیات پڑھنا نماز کا رکن اور فرض نہیں اس لئے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے کہ جب تو نے التحیات پڑھ لی یا بقدر التحیات کے پڑھنے کے بیٹھ لیا تو تیری نماز پوری ہوگئی آنحضرت نے نماز کے تمام کرنے کو ان دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کے ساتھ معلق کیا ہے تو دونوں مجتمعاً مشروط نہ ہوں گے اور قعود یعنی التحیات پڑھنے کی بقدر بیٹھنا بالاتفاق مشروط ہے تو التحیات کا پڑھنا مشروط نہ ہوگا۔ راوی اس کے عبد اللہ ابن مسعود ہیں آنحضرت نے جب ان کو تشہد سکھایا تو ایسا فرمایا تھا مگر ابوداؤد کی روایت میں بجائے حرف تردید کے واؤ عاطفہ واقع ہے اور دارقطنی کی روایت میں اذا فعلت هذا فقد تمت صلوتك ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہ حدیث میں داخل نہیں بلکہ ابن مسعود کا کلام ہے۔ نووی نے کہا ہے۔ اتفق الحفاظ على انها مدرجة یعنی حفاظ نے اتفاق کیا ہے اس بات پر کہ یہ جملہ مدرج ہے یعنی حدیث میں داخل نہیں شیخ ابن الہمام نے اس کے جواب میں کہا ہے۔ والحق ان غايتا الادراج ههنا ان تصير موقوفة وللموقوف فى مثله حكم الرفع یعنی حق یہ ہے کہ ادراج کی غایت یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہوگی اور موقوف کے لئے اس کی مثل میں حکم رفع کا ہے

ش۵ پھر یہ کلمہ اَو نفی کے موقع پر دونوں مذکورین کی نفی کرے گا کیونکہ اس وقت یہ کلمہ مجازاً واؤ عطف کی طرح عموم کا فائدہ دیتا ہے اور یہ فائدہ دلیل خارجی سے حاصل ہوتا ہے جیسے نفی کے موقع پر واقع ہونا یا اباحت کے محل میں آنا پس جہاں ان قرائن میں سے کوئی پایا جائے وہاں عموم مقصود ہوگا۔ ش۶ یہاں تک کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ میں اس سے یا اس سے نہ بولوں گا تو جس سے بھی بولے گا قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ حرف تردید معطوف علیہ و معطوف میں سے ایک کو متناول ہوتا ہے مگر سیاق نفی میں وہ نکرہ ہے جو بطریق انفراد کے عام ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو متناول ہوگا پس متکلم کو دونوں میں سے ایک کے متعین کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ہر ایک منتفی ہو چکا ہے ش۷ اور اثبات میں دونوں میں سے ایک کو شامل ہوگا اور اختیار باقی رہے گا کہ دونوں میں سے جس کو چاہے سے اور یہ بات انشاء میں خصوصاً طلب کے مقام پر ہوتی ہے۔ ش۸ مثلاً کہیں کہ اس کو یا اس کو تو دونوں میں سے جسکو چاہے لیلے اور ایسی صورت میں دونوں کے جمع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا بخلاف اباحت کے کہ اس میں دونوں کا جمع کرنا صحیح کرنا ہے ش۹ اور تخییر کے سبب عموم اباحت ثابت ہوتا ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے کہ قسم کا کفارہ دس محتاجوں کو اوسط درجے کا کھانا کھلانا ہے جیسے روٹی سالن آپ کھاتے ہو اور گھر والوں کو کھلاتے ہو ویسے ہی ان کو کھلاؤ یا دس فقیروں کو کپڑا پہنانا یا ایک غلام کو آزاد کرنا اگر کوئی حرم میں شکار کو مار ڈالے تو اس کے کفارے میں فرمایا ہے۔ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا تو جو جانور مارا ہے اس کی مثل بدلا دینا پڑے گا جو دو آدمی عادل و انصاف والے مقرر کر دیں اس سے قربانی کا جانور خرید کے کعبے تک پہونچانے یا قربانی کے عوض قیمت کا کھانا لے کر مسکینوں کو کھلائے یا ہر مسکین کے یومیہ صدقے کے عوض روزہ رکھے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفارہ دینے والے کو اختیار حاصل ہے کہ ان اشیاء میں سے جس ایک قسم کو چاہے اختیار کرے اور اس پر بطریق اباحت کے ایک ہی قسم واجب ہے پس ان میں سے جس کو کرے گا کفارہ ادا ہو جائیگا اور اگر کوئی شخص سب کو جمع کرے تب بھی درست ہے مگر کفارہ ایک ہی سے ادا ہو جائے گا اور باقی قسموں کو کرنا تبرع ہوگا اور اگر کسی قسم کسی کو بھی نہیں کرے گا تو ان میں سے صرف ایک پر عذاب پائے گا مگر علمائے عراق اور اکثر معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ جس کفارے کے ضمن میں جتنی قسمیں مذکور ہیں ان سب کا کرنا بطریق بدل کے واجب ہے، مطلب اس کا یہ ہے کہ کل میں خلل ڈالنا جائز نہیں اور اگر کل میں خلل ڈالے گا تو ایک ہی قسم کے ترک پر عذاب پائے گا اور سب قسموں کا کرنا واجب نہیں اگر ایسا کرے گا تو ایک ہی کے فعل پر ثواب ملے گا اور مکلف کو اختیار ہے جس قسم کو کریگا عہدۂ تکلیف سے بری ہو جائے گا غرضکہ حنفیہ کے اور ان کے مذہب میں کچھ فرق نہیں صرف لفظی فرق ہے کیونکہ حنفیہ ایک قسم کے وجوب کے قائل ہیں اور وہ سب کے وجوب کے بطور بدل کے قائل ہیں اور بعض معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ ہر قسم کا کرنا واجب ہے لیکن اگر ایک کو کرے گا تو دوسری قسمیں ذمے سے ساقط ہو جائیں گی جیسے نماز جنازہ کا حال ہے کہ اگر کچھ ادا کر دیں تو سب کے ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے ورنہ سب گناہگار ہوتے ہیں اور اگر سب کو کریگا تو سب کے کرنے کا جو حکم ہے اس کو بجالانے گا اور اس لئے ثواب واجبات کا مستحق ہوگا ہر ایک کے کرنے پر اس کو واجب کا ثواب ملیگا اور اگر سب میں خلل ڈالدیا تو سب کے عذاب کا مستحق ہوگا .... تخییر میں اور اباحت میں یہ فرق ہے کہ تخییر میں دونوں یعنی معطوف علیہ اور معطوف جمع نہیں ہوتے اور اباحت میں جمع کرنا جائز ہے۔ فائدہ قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ۔ یعنی جو لوگ خدا اور رسول سے لڑتے ہیں کفر کرتے ہیں زمین میں فساد کرتے ہیں اور لوٹ مار مچاتے

ہیں تو ان کی سزا یہ ہے کہ مار ڈالے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ پیر کاٹے جائیں خلاف طرف سے یا قید کئے جائیں زمین میں چلنے پھرنے سے روکے جائیں اس آیت میں آو تخییر کے لئے ہے یعنی حاکم کو اختیار ہے کہ ان تمام سزاؤں میں سے جس سزا کو مناسب حال سمجھے راہزن کو دے امام مالک نے یہی اختیار کیا ہے مگر ابو حنیفہ تقسیم کے لئے سمجھتے ہیں ان کا قول ہے کہ اگر راہزن نے کسی کو جان سے مار ڈالا تو وہ بھی حد میں مار ڈالا جائے اور اگر وہ کسی کو جان سے مار کر مال لیوے تو سولی دی جائے اور اگر فقط مال لیوے اور اگر فقط مال لیوے تو ایک ہاتھ ایک جانب سے اور ایک پاؤں دوسری جانب سے کاٹا جائے اور اگر ڈاکو کسی کو صرف دھمکائے اور مال نہ لے نہ قتل کرے تو اس کو قید کرنا چاہیئے حالانکہ آو عاطفہ یہاں تخییر کے لئے ہے پھر ہر قصور کے مقابلہ میں سزا کا معین کر دینا اور آو کو تقسیم کے لئے سمجھنا مقتضائے آیت کے خلاف ہے۔

مولانا۔ جزاؤں کی تقسیم جنایات کے اعتبار سے کی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کتاب و سنت میں جزائیں انواع جنایات پر تقسیم کی گئی ہیں تو ہر جزا کی نوع ایک جنایت کے ساتھ مخصوص ہوگی اور جنایت کی ہر نوع جزا کی ہر نوع کیساتھ مخصوص ہوگی پس جس جنایات کو جیسا دیکھا اس کے لئے وہی سزا مقرر کی ہے اور یہ تقسیم انہوں نے اس آیت سے استنباط کی ہے جزاء سیئة سیئة مثلها یعنی برائی کا بدلہ برائی ہے اسی کی طرح یعنی جیسا زخم ہو ویسا ہی زخم پہنچایا جائے اور جیسا نقصان ہو اتنا ہی نقصان دیا جائے اور سنت سے ثبوت یہ ہے کہ اہل عرینہ نے مال لیا تھا اور اونٹوں کے چرواہے کو قتل کر ڈالا تھا جب وہ پکڑے ہوئے آئے تو آنحضرت نے مال لینے کی جزا میں تو ان کے ہاتھ پاؤں جانب مخالف سے کٹوائے اور قتل کی جزا میں ان کو مروا ڈالا۔

تنبیہ۔ بعض علماء کی تحقیق یہ ہے کہ آیت محاربہ میں او مجازاً بلکہ کی جگہ واقع ہوا ہے اگرچہ او کا بلکہ کے معنی میں آنا بعید نہیں کیونکہ او میں بھی اعراض اس تعیین سے ہوتا ہے جو اول کلام سے ثابت ہوتی ہے اور یہی بلکہ کا مفاد ہے مگر آیت کے معنی محصل بلکہ کی صورت میں تکلف سے بنیں گے اس لئے بہتر یہ ہے کہ تقسیم کے لئے قرار دیں چنانچہ حدیث ذیل سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ امام محمد نے ابو یوسفؒ سے انہوں نے کلبی سے ...... انہوں نے ابو صالح سے انہوں نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ ہلال بن عویمر اسلمی کو اس بات پر رخصت کیا کہ نہ ہم تم پر زیادتی کریں اور نہ تم ہم پر بعد اسکے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کچھ لوگ اسلام کے لئے چلے ابو بردہ کے یاروں نے انپر ڈاکہ مارا حضرت جبرائیل حد لیکے اترے کہ جس نے قتل کیا اور مال لیا وہ سولی دیا جائے اور جس نے قتل کیا اور مال نہیں لیا وہ قتل کیا جائے اور جس نے مال لیا اور قتل نہیں کیا تو اس کے ہاتھ اور پیر خلاف کے کاٹے جائیں اور جو مسلمان ہوا تو اسلام نے ودر کر دیا جو کچھ اس نے شرک میں کیا تھا اور عطیہ کی روایت میں ابن عباس سے ہے کہ جس نے فقط ڈرایا اور قتل نہیں کیا اور مال نہیں کیا تو وہ جلاوطن کیا جائے۔

۱ع وقد یکون او بمعنے حتی ۲ع قال اللہ تعالیٰ ۳ع لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۴ع قیل معناہ حتی یتوب علیهم ۵ع قال اصحابنا ۶ع لو قال ۷ع لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار یکون او بمعنے ۸ع حتی لو دخل الاولی او لا حنث ولو دخل الثانیة اولا بر فی یمینه ۹ع وبمثله ۱۰ع لو قال لا افارقك او تقضی دینی یکون بمعنی حتی تقضی دینی ۱۱ع **فصل** حتی للغایة کالی۔

ش۱ع اور کبھی او حتیٰ کے معنی میں آتا ہے اور بعبارت دیگر کبھی مجازاً او کو امر ممتد کی انتہا کے لئے استعمال کرتے ہیں اس صورت میں اس کی جگہ حتیٰ عربی میں اور یہاں تک اردو میں آسکتا ہے۔ ش۲ع وَمَا النَّصْرُ اِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ الْعَزِيْزِ الْحَكِيْمِ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوْا خَآئِبِيْنَ ۔ ش۳ع یعنی فتح خدا کی ہی طرف سے ہے تاکہ کاٹ ڈالے بعض کافروں کو یا ان کو ذلیل کرے پس نامراد پھر جائیں تیرا اختیار کچھ نہیں یہاں تک کہ اللہ ان کو توبہ کی توفیق دے مقصود بالتمثیل او یتوب علیہم ہے۔ ش۴ع اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تیرا اختیار ان کے عذاب یا اصلاح میں کچھ نہیں جب تک کہ ان کی توبہ واقع ہو تجھ پر سرت پہنچا دینا اور جہاد کرنا ہے یہاں تک کہ دین غالب ہو اور بعض نے او کو یہاں استثنا کے لئے قرار دیا ہے اور معنی یوں کئے ہیں تیرا اختیار کچھ نہیں مگر یہ کہ اللہ ان کو توبہ کی توفیق دے پس تو ان کے لئے اس وقت میں دعا کر۔ ش۵ع حنفیہ نے کہا ہے کہ قول ذیل میں او حتیٰ کے معنی میں ہے۔ ش۶ع اگر کہا ش۷ع یعنی اس مکان میں نہیں داخل ہوں گا یہاں تک کہ میں اس مکان میں داخل ہوں مطلب یہ ہے کہ جبتک پچھلے مکان میں داخل نہیں ہولوں پہلے مکان میں داخل نہیں ہونگا وجہ اس کی یہ ہے کہ جب او نفی واثبات میں مستعمل ہوتا ہے تو حتیٰ کے معنی دیتا ہے اور اس کا مابعد غایت بن جاتا ہے اور معنی حقیقی کا ترک مقام مذکورہ میں دلالتِ استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ش۸ع یعنی اگر پہلے مکان میں داخل ہوگا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر دوسرے مکان میں اولاً داخل ہوگا تو قسم پوری ہوئی۔ ش۹ع اسی طرح اس مثال میں بھی او حتیٰ کے معنی میں ہے۔ ش۱۰ع اگر کہا کہ نہیں جدا ہوں گا میں تجھ سے یہاں تک کہ تو میرا قرض ادا کر دے اور یوں بھی معنی ہو سکتے ہیں کہ نہیں جدا ہوں گا میں تجھ سے مگر یہ کہ میرا قرض ادا کر دے۔ ش۱۱ع حتیٰ انتہا کے لئے ہے مانند الیٰ کے اور یہ حرف ثم کی طرح ترتیب ومہلت کا فائدہ بھی بخشتا ہے مگر حتیٰ میں اور ثم میں تین طرح سے فرق ہے (۱) حتیٰ میں مہلت بہ نسبت ثم کے کم ہے پس حتیٰ بسبب معنی کے فا اور ثم میں متوسط ہے کیونکہ فا میں بالکل مہلت نہیں اور ثم میں مہلت ہے (۲) حتیٰ کا معطوفہ جزو ہوتا ہے معطوف علیہ کا اور یہ جزو معطوف علیہ سے قوی ہوتا ہے یا ضعیف تاکہ ان کے ساتھ عطف کرنے سے معطوف کی قوت وضعف معلوم ہو جائے اور معطوف علیہ کی انتہا ہو جائے مثال اول مات الناس حتی الانبیاء یعنی آدمی مرگئے یہاں تک کہ پیغمبر بھی مثال دوم قدم الحاج حتی المشاۃ یعنی حاجی آگئے یہاں تک کہ پیادے بھی آگئے پہلی مثال میں لفظ انبیاء معطوف اور ناس معطوف علیہ ہے اور ظاہر ہے کہ پیغمبر بھی آدمیوں میں سے بعض آدمی ہیں اور دوسری مثال میں پیادے معطوف ہیں اور حاجی معطوف علیہ جو شامل ہیں سواروں اور پیادوں کو اور پیادوں کا قافلۂ حجاج میں سے بعض ہونا ظاہر ہے بخلاف ثم کے معطوف کے کہ اس کا جزو معطوف علیہ ہونا شرط نہیں۔ **حاصل**۔ حتیٰ کے ساتھ عطف کرنے میں قوت یا ضعف معطوف میں کس لئے مقصود ہے اور کونسا امر اس فائدہ کی طرف داعی ہے۔ **مولانا** مقصود اصلی یہ ہے کہ حکم کا شمول معطوف علیہ کے تمام افراد کو ہو۔ اور اس امر کا حصول معطوف کے قوت وضعف کے بیان کرنے پر منحصر ہے پس اگر یوں کہیں کہ مات الناس یا قدم الحاج تو مرنے کا شمول تمام آدمیوں کو اور آنے کا شمول تمام حاجیوں کو صراحت کے ساتھ معلوم نہ ہو بر خلاف اس کے اگر کہیں مات الناس حتی الانبیاء و قدم الحاج حتی المشاۃ اس لئے کہ انبیاء کا عطف پہلی مثال میں ان کی قوت پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ ناس کا جزو قوی ہے اور مشاۃ کا عطف حاج پر دوسری مثال میں پیادوں کے ضعف پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ حاج کا جزو ضعیف ہے اور یہ دونوں جز اپنی قوت وضعف کی وجہ سے کل سے ممتاز ہوگئے پس ان میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ ان کو اس فعل کی انتہا بتایا جاوے جو کل سے متعلق ہے فعل کی انتہا اس جز پر ہونے سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ فعل اپنے تمام اجزا کو شامل ہے پس یہاں سے ثابت ہو گیا کہ معطوف کی قوت وضعف پر دلالت اس وجہ سے مقصود ہے کہ حکم کا شمول تمام افراد کو صریحاً حاصل ہو جائے (۳) حتیٰ میں ترتیب ضعیف ہے

قری کی طرف یا قوی سے ضعیف کی طرح ذہنی چاہیئے نہ خارجی اور ثم میں ترتیب خارجی ہوتی ہے مثلاً کہتے ہیں جاء زید ثم عمرو تو یہاں خارج میں زید کا آنا عمرو کے آنے سے پہلے ہے بخلاف حتیٰ کے جیسے مات الناس حتی الانبیاء عقل مناسب جانتی ہے کہ موت اول غیر انبیاء سے متعلق ہو۔ اس کے بعد انبیاء سے گو بحسب خارج انبیاء کی موت بعض آدمیوں کی موت سے پہلے واقع ہوئی ہو اسی طرح عقل مناسب جانتی ہے کہ قافلہ حجاج میں سواروں کا آنا پیادوں کے آنے سے پہلے ہو اگرچہ بحسب خارج بعض اوقات پیادے سواروں سے بیشتر چلے آتے ہیں اور اس وقت میں بھی یہ کہنا صحیح ہے قدم الحاج حتی المشاۃ اس تحقیقات سے معلوم ہوا کہ حتیٰ میں ترتیب ذہنی معتبر ہے نہ خارجی اور ان دونوں مثالوں سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حتیٰ میں غایت (نہایت) کا واقعی ہونا ضرور نہیں بلکہ متکلم کے اعتبار کر لینے سے بھی غایت ہو جاتی ہے اس لئے کہ انبیاء کی موت آدمیوں کی موت کی غایت نہیں اور پیادوں کا آنا حجاج کے آنے کی غایت نہیں اور جزء عام ہے اس سے کہ حقیقۃً ہو جیسے اکلت السمکۃ حتی راسہا یعنی میں نے مچھلی کو اس کے سر تک کھالیا تھا یا جز تو نہ ہو بلکہ جزء کی مثل ہو حکم سابق میں داخل ہو نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ لیلۃ القدر کی نسبت فرماتا ہے ھِیَ حَتّٰی مَطْلَعِ الْفَجْرِ یعنی وہ صبح کے نکلنے تک ہے ظاہر ہے کہ صبح کا نکلنا رات کا جزء حقیقی نہیں مگر اس وجہ سے اس کو جزء کی غایت قرار دیا ہے کہ اس رات کی بزرگی اور برکت صبح تک رہتی ہے حتی دراصل غایت کے معنی کے لئے ہے مگر حروف عطف میں شمار کر لیا گیا ہے۔

ع١ فاذا كان ما قبلها قابلا للامتداد وما بعدها يصلح غاية له كانت الكلمة عاملة بحقيقتها ع٢ مثاله ما قال محمد ع٣ اذا قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يشفع فلان او حتى تصيح او حتى تشتكي بين يدي او حتى يدخل الليل ع٤ كانت الكلمة عاملة بحقيقتها لان الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد و شفاعة فلان وامثالها تصلح غاية للضرب ع٥ فلو امتنع عن الضرب قبل الغاية حنث ع٦ ولو حلف لا يفارق غريمه حتى يقضيه دينه ففارقه قبل قضاء الدين حنث ع٧ فاذا تعذر العمل بالحقيقة لمانع كالعرف كما لو حلف ان يضربه حتى يموت او حتى يقتله حمل على الضرب الشديد باعتبار العرف ع٨ وان لم يكن الاول قابلا للامتداد والآخر صالحا للغاية وصلح الاول سببا والآخر جزاء يحمل على الجزاء

ش ١ پس جبکہ حتی کا ماقبل امتداد کے قابل ہو اور اس کے مابعد میں ماقبل کے لئے انتہا بن جانے کی صلاحیت ہو تو یہ کلمہ اپنی

حقیقت کے مطابق عامل ہو یعنی بوجہ امتداد کے اسمیں غایت پائی جائے گی ش۴۲ اس کی مثال کتاب زیادات میں یوں دی ہے ش۴۳ اگر کسی نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہوا اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں شخص سفارش کرے یا تو چلا دے یا میرے سامنے تو شکایت کرے یا وہ داخل ہو ش۴۴ ان سب مثالوں میں حتیٰ اپنی حقیقت کے مطابق عمل کرے گا کیونکہ بار بار سزا دینے کے سبب امتداد حاصل ہو گیا اور کسی کا سفارش کرنا یا مخاطب کا چلانا یا شکایت کرنا یا داخل ہونا سزا دینے کی غایت ہو سکتے ہیں کیونکہ آدمیوں کی عادت ہے کہ ایسی باتوں کے ہونے سے مار کو ترک کر دیتے ہیں ۔ ش۴۵ اور اگر متکلم قبل سفارش وغیرہ کے مارنا موقوف کر دے تو قسم ٹوٹ جائے گی ۔ ش۴۶ اور اگر قسم کھائی کہ نہیں جدا ہو گا اپنے قرضدار سے جب تک کہ وہ اس کا قرض ادا کر دے پھر ادائے قرض سے پہلے جدا ہو گیا تو قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ پیچھا نہ چھوڑنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور قرض کا ادا کرنا اس کی انتہا بن جانے کی صلاحیت رکھتا ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی مانع کی وجہ سے حتیٰ کا عمل حقیقی متعذر ہو جاتا ہے ۔ ش۴۷ پس جب کسی مانع کے سبب حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہو مثلاً عرف غالب ہو تو عرف پر محمول ہو گا جیسا کہ کسی نے قسم کھا کر کہا فلاں شخص کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ اس کو مار ڈالے تو یہاں مار ڈالنا باعتبار عرف کے ضرب شدید پر محمول ہو گا اور متکلم مرنے سے قبل ضرب کو چھوڑ دے گا تو قسم میں سچا ہو جائے گا کیونکہ یہاں حقیقت پر عرف غالب ہے اس لئے حقیقت پر عمل ترک کیا جائے گا اور عرف کا اعتبار کیا جائے گا ۔
ش۴۸ اور اگر حتیٰ کا ماقبل امتداد کے قابل نہ ہو اور نہ مابعد انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو بلکہ اس میں سبب ہونے کی صلاحیت ہو اور دوسرے میں جزا ہونے کی تو حتیٰ اس وقت میں سببیت کے معنی دیتا ہے یعنی حتیٰ کا ماقبل مابعد کا سبب ہوتا ہے اور مابعد جزا ہوتا ہے اور یہ بطور مجاز کے ہے ۔

ع۱ مثاله ما قال محمد اذا قال لغيره عبدي حران لم اٰتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لا يحنث لان التغدية لا تصلح غاية للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان وصلح جزاء فيحمل على الجزاء ع۲ فيكون بمعنى لام كي فصار كما لو قال ان لم اٰتك اتيانا جزائه التغدية ع۳ واذا تعذر هذا بان لا يصلح الاٰخر جزاءً للاول حمل على العطف المحض ع۴ مثاله ما قال محمد اذا قال عبدي حران لم اٰتك حتى اتغدى عندك اليوم او ان لم تاتني حتى تغدى عندي اليوم فاتاه فلم يتغد عنده في ذلك اليوم حنث ع۵ وذلك لانه لما اضيف كل واحد من الفعلين الى ذات واحد لا يصلح ان يكون فعله جزاء لفعله فيحمل على العطف المحض فيكون المجموع شرطا للبر ع۶ فصل الى لانتهاء الغاية ع۷ ثم هو في بعض الصور يفيد معنى امتداد الحكم وفي بعض الصور يفيد معنى الاسقاط ع۸ فان افاد الامتداد لا تدخل الغاية في الحكم

ع۹ وان افاد الاسقاط تدخل ع۱۰ نظیر الاول اشتریت ھذا المکان الی ھذا الحائط لاتدخل الحائط فی البیع

ش ع۱ جیسے امام محمد نے فرمایا ہے جب کسی شخص نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلادے وہ آیا اور اس نے کھانا نہ کھلایا تو حانث نہیں ہوگا گو آنا بوجہ حرکت کے امتداد کے قابل ہے مگر صبح کا کھانا کھلانا اس کی انتہا واقع ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کھانا کھلانا تو احسان ہے جس کی وجہ سے آنا جانا زیادہ واقع ہوتا ہے پس کھانا کھلانا آنے کو منتہی نہیں کرسکتا اس لئے وہ آنے کی غایت نہیں بن سکتا بلکہ اس کی جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور حتیٰ یہاں سببیت کے لئے ہے ش ع۲ پس حتیٰ یہاں لام کے معنی میں ہوگا گویا اس نے یہ کہا کہ اگر میں تیرے پاس ایسا آنا نہ آؤں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اگر متکلم مخاطب کے پاس گیا اور اس نے اس کو نہ کھلایا تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ وہ تو کھانے کے واسطے گیا تھا مگر ..... کھلانا دوسرے کے اختیار میں ہے۔ ش ع۳ اور اگر حتیٰ کے مابعد میں اس کے ماقبل کے لئے جزا بننے کی صلاحیت نہ ہوگی تو حتیٰ مجازاً حرف عطف کے لئے قرار دیا جائے گا مگر حتیٰ غایت سے خالی محض عطف کے لئے محاورہ عرب میں نہیں آیا ہے امام محمدؒ صاحب نے زیادات میں اپنی طرف سے یہ مثال گھڑلی ہے ش ع۴ یعنی میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور آج کے دن صبح کا کھانا تیرے پاس نہ کھاؤں یا میرا غلام آزاد ہے اگر تو میرے پاس آوے اور تو میرے پاس صبح کا کھانا کھاوے پس وہ آیا اور اس کے پاس نہ کھایا تو حانث ہوکر غلام آزاد ہوجائے گا ش ع۵ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب کہ دونوں کا یعنی آنا اور کھانا ایک فاعل کی طرف منسوب ہوئے تو اس صورت میں یہ نہیں ہوسکتا کہ اسی کا کام اس کے کام کی جزا ہو تو ایسے وقت میں محض عطف پر حمل کریں گے پس اس تقدیر پر قسم میں صادق ہونا دونوں فعلوں پر موقوف ہوگا پس اگر آیا آنے کے بعد کھانا کھایا تو صادق ہوجائے گا اور اگر نہ آیا یا آیا مگر کھانا نہ کھایا تو حانث ہوجائے گا۔ ش ع۶ الیٰ انتہائے مسافت کے معنی دیتا ہے اور اس حرف کے مابعد کے ماقبل میں دخول و خروج میں نحویین کے کئی مذہب ہیں (۱) دخول حقیقۃً اور خروج مجازاً صاحب تلویح کہتا ہے کہ یہ مذہب ضعیف ہے اس کے قائل کا حال معلوم نہ ہوا (۲) خروج حقیقۃً اور دخول مجازاً رضی نے اپنی شرح کافیہ میں لکھا ہے کہ مختار یہی مذہب ہے اور تلویح میں اسے اکثر نحاۃ کا مذہب بتایا ہے اور ایضاح میں بیان کیا ہے کہ جمہور نحوی اسی مذہب پر ہیں (۳) اشتراک یعنی خروج و دخول حقیقۃً ہیں (۴) نہ دخول پر دلالت کرتا ہے نہ خروج پر بلکہ ہر ایک دلیل کے ساتھ دائر ہے تلویح میں ہے کہ مذہب مختار یہی ہے اس کے سوا جتنے مذہب ہیں وہ ضعیف ہیں ۔(۵) تفصیل ہے اس طرح کہ اگر الیٰ کا مابعد اس کے ماقبل کی جنس سے ہے تو ماقبل میں داخل ہوگا جیسے ہاتھوں کا کہنیوں تک دھونا اور اگر مابعد ماقبل کی جنس سے نہ ہوگا تو ماقبل کے حکم میں داخل نہ ہوگا جیسے رات تک روزہ رکھنا اور یہ مذہب دو وجہ سے رجحان رکھتا ہے ایک تو اس لئے کہ اس پر عمل کرنا بمنزلے چاروں مذاہب بالا پر عمل کرنے کے ہے اس لئے کہ اور دوسرا مذہب تو شک کا موجب ہوگیا پس جنسیت کی صورت میں شمول ثابت ہونے کے بعد خروج میں شک پڑ گیا اس لئے خروج ثابت نہ ہوگا کیونکہ اس میں شک ہے اسی طرح عدم جنسیت کی صورت میں بعد ثبوت عدم تناول کے دخول میں شک پڑ گیا پس دخول ثابت نہ ہوگا کیونکہ مشکوک ہے دوسری وجہ رجحان کی یہ ہے کہ اہل اصول نے جو ضابطہ کتب اصول میں اس حرف کے متعلق بیان کیا ہے یہ مذہب اس ضابطے سے موافقت رکھتا ہے اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ اگر غایت مغیا سے علیحدہ بذات خود قائم ہو اور مغیا کے وجود کی مفتقر نہ ہو تو مغیا میں داخل نہ ہوگی جیسے مقر کہے کہ فلاں کا حق اس گھر میں

اس دیوار سے اس دیوار تک ہے تو دونوں دیواریں اقرار سے خارج ہوں گی اور اس آیت میں سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی یعنی پاک ذات ہے جو لے گیا اپنے بندے کو راتوں رات مسجد حرام سے بیت المقدس تک باوجودیکہ غایت یعنی مسجد اقصیٰ بنفسہ قائم ہے مگر مغیا میں اس کو اس لئے داخل مانتے ہیں کہ اخبار مشہورہ سے ثابت ہے کہ جناب سرور کائنات بیت المقدس میں داخل ہوئے تھے پس اس دلیل خارجی کی وجہ سے یہ مثال اس قاعدے سے مستثنیٰ ہے اور اگر غایت بنفسہ قائم ... نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں جس کو مصنف بیان کرتے ہیں۔ ش۷ بعض صورتوں میں الیٰ امتداد کا فائدہ دیتا ہے اور بعض میں اسقاط کا فائدہ بخشتا ہے ش۸ پس اگر امتداد کا فائدہ دے گا تو غایت حکم میں داخل نہ ہو گی اور یہ وہاں ہوتا ہے۔ جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس کے غایت کو شامل ہونے میں شبہ ہو اس صورت میں غایت مغیا سے خارج ہو گی اس کا ذکر اس لئے سمجھا جائے گا کہ مغیا کا حکم اس تک ممتد ہو جائے گا اس قسم کی غایت کا نام غایت امتداد ہے کیونکہ اس کو اس لئے لاتے ہیں کہ مغیا کا حکم اس تک ممتد ہو جائے ش۹ اور اگر الیٰ اسقاط کا فائدہ دے گا تو غایت حکم میں داخل ہو گی اور یہ وہاں ہوتا ہے کہ غایت کو صدر کلام شامل ہو اور اس صورت میں غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوتی ہے اور اس کا ذکر اپنے ماسوا کے اخراج کے لئے ہوتا ہے اور ایسی غایت کو غایت اسقاط کہتے ہیں کیونکہ اپنے ماسوا کو ساقط کرتی ہے ش۱۰ غایت امتداد کی مثال یہ ہے کہ میں نے اس مکان کو اس دیوار تک خرید کیا ہے اس صورت میں دیوار بیع میں داخل نہیں ہو گی۔

ع۱ ونظیر الثانی باع بشرط الخیار الیٰ ثلثۃ ایام ع۲ وبمثلہ لو حلف لا اکلم فلانا الی شہر کان الشہر داخلا فی الحکم وقد افاد فائدۃ الاسقاط ھٰھنا ع۳ وعلی ھذا ع۴ قلنا المرفق والکعب داخلان تحت حکم الغسل فی قولہ تعالیٰ اِلَی الْمَرَافِقِ لان کلمۃ الی ھھنا للاسقاط فانہ لولاھا لاستوعبت الوظیفۃ جمیع الید ع۵ ولھذا قلنا الرکبۃ من العورۃ لان کلمۃ الی فی قولہ علیہ السلام عورۃ الرجل ما تحت السرۃ الی الرکبۃ تفید فائدۃ الاسقاط فتدخل الرکبۃ فی الحکم ع۶ وقد تفید کلمۃ الی تاخیر الحکم الی الغایۃ ع۷ ولھذا قلنا اذا قال لامرأتہ انت طالق الی شہر ولا نیۃ لہ لا یقع الطلاق فی الحال عند نا خلافا لزفر لان ذکر الشہر لا یصلح لمد الحکم والاسقاط شرعا والطلاق یحتمل التاخیر بالتعلیق فیحمل علیہ ع۸ فصل کلمۃ علی للالزام و۹ واصلہ لافادۃ معنی التفوق والتعلی ع۱۰ ولھذا لو قال لفلان علی الف یحمل علی الدین بخلاف ما لو قال عندی او معی او قبلی

ش۱ غایت اسقاط کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے کوئی شے تین دن کی شرط خیار سے فروخت کی اس صورت میں غایت

مغیا میں داخل رہے گی مگر ماورائے غایت کا ساقط ہوگیا تین دن کے بعد اس کو اختیار نہیں رہا **ش ۲** اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں فلاں شخص سے ایک ماہ تک نہ بولوں گا تو مہینہ حکم میں داخل ہوگا ماورائے ماہ اسقاط غایت کے حکم میں ہوگا کیونکہ الیٰ نے یہاں غایت اسقاط کا فائدہ بخشا ہے۔ **ش ۳** یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ لفظ الیٰ ماورائے غایت کے اسقاط کا فائدہ بخشتا ہے جب کہ صدر کلام غایت کو شامل ہو۔ **ش ۴** علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ آیت مذکورہ بالا میں کہنی اور ٹخنہ دھونے کے حکم میں داخل ہیں کیونکہ یہاں کلمۂ الیٰ اسقاط کے لئے ہے اگر اسقاط کے واسطے نہ ہوتا تو تمام ہاتھ کا مونڈھے تک دھونا فرض ہوتا وجہ اس کی یہ ہے کہ کہنیاں قائم بنفسہ نہیں اور صدر کلام یعنی ہاتھ ان کو شامل ہیں کیونکہ ہاتھ بغلوں تک کا نام ہے پس کہنیوں کا ذکر ان کے ماسوا کے اخراج کے لئے ہے اور کہنیاں ماقبل کے حکم میں اور وہ دھونا ہے داخل ہوں گی یہی حال وارجلکم الی الکعبین کا ہے کہ ٹخنے پیروں کی غایت ہیں اور بیان کے دھونے کے حکم میں داخل ہیں کیونکہ بنفسہ قائم نہیں یعنی بوجہ اس بات کے کہ جب کہ صدر کلام غایت کو شامل ہوتا ہے تو غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے **ش ۵** حنفیہ نے کہا ہے کہ گھٹنہ ان اعضا میں داخل ہے جنکا چھپانا فرض ہے کیونکہ (اس حدیث میں کہ عورت مرد کی ناف کے نیچے سے لیکر گھٹنوں کے نیچے تک ہے) الیٰ اسقاط کا فائدہ دیتا ہے پس رکبہ یعنی گھٹنہ برہنگی کے حکم میں داخل رہے گا اس حدیث کو دار قطنی نے عمرو بن العاص سے روایت کیا ہے عورت سے مراد وہ عضو ہے جس کا چھپانا فرض ہے اس سے معلوم ہوا کہ ناف ستر میں داخل نہیں بخلاف امام شافعی کے اور گھٹنہ ستر میں داخل ہے بخلاف امام شافعی کے اور امام زفر کے نزدیک کوئی غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی اس لئے ان کے نزدیک کہنیاں اور ٹخنے دھونا فرض نہیں مگر یہ قول باطل ہے **ش ۶** کبھی ایسا ہوتا ہے کہ الیٰ کا لفظ حکم کے وقوع کو غایت تک متاخر کر دیتا ہے اور یہ اس صورت میں ہے کہ الیٰ کو زمانوں میں استعمال کریں اور حکم کی تاخیر سے مراد یہ ہے کہ حکم غایت کے ساتھ ساتھ ثابت نہیں ہوسکتا کیونکہ غایت کا ثبوت کبھی واجب ہے، پس غایت کے ثبوت کے بعد حکم کے ثبوت کا موقع حاصل ہوتا ہے ہاں اگر غایت نہ ہوتی حکم فی الحال ثابت ہوجاتا جیسے کسی شخص نے کوئی شئے تین دن کی شرط خیار سے فروخت کی تو اس وجہ سے مطالبہ خریدار کے ذمے سے تین دن گزرنے تک کیلئے متاخر ہوجائیگا اگر تین دن تک کیلئے شرط خیار کا وعدہ نہ ہوتا تو فوراً مطالبہ واجب ہوجاتا دیکھو یہاں الیٰ نے بیع کے حکم کو کہ وہ مطالبہ ہے غایت تک کہ وہ تین روز کی مہلت ہے متاخر کر دیا ہے۔ **ش ۷** اسی واسطے علمائے حنفیہ نے کہا ہے . . . . کہ جب کسی شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تجھ کو ایک مہینے تک طلاق ہے اور نیت کچھ نہیں کی تو ہمارے نزدیک بالفعل طلاق واقع نہیں ہوگی لیکن ایک ماہ کے بعد پڑے گی اسمیں امام زفرؒ مخالف ہیں ان کے نزدیک فوراً طلاق واقع ہوجائے گی ہماری دلیل یہ ہے کہ مہینے کا ذکر شرعاً نہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم میں داخل ہو اور نہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم سے خارج ہو۔ طلاق میں شرط کی وجہ سے تاخیر ہونیکا احتمال ہے اس لئے طلاق کو تاخیر پر محمول کرتے ہیں تاکہ کلام لغو نہ ٹھہرے ہاں اگر فی الحال طلاق پڑنے کی نیت کی ہوگی تو اسی وقت طلاق پڑجائے گی اور کلام کا پچھلا حصہ لغو ہوجائیگا کیونکہ شوہر نے اپنے کلام کی حقیقت کی نیت کی ہے اور زفرؒ کی دلیل اس بات پر کہ اگر شوہر کی نیت میں کچھ بھی نہ ہوگا تب بھی طلاق فی الحال پڑجائے گی یہ ہے کہ الیٰ تاخیر کے لئے ہے اور تاخیر شے کی اس کی اصل کے ثبوت کو منع نہیں کرتی جیسے کہ تاخیر قرض کی اصل قرض کے ثبوت کو مانع نہیں لیکن یہ دلیل درست نہیں اس لئے کہ الیٰ اس چیز کی تاخیر کیلئے ہے جس پر داخل ہو اور یہاں اصل طلاق پر داخل ہوا ہے اس کی تاخیر کو واجب کرے گا اور اصل طلاق ایک ماہ کی مدت کے ساتھ معلق ہونے کی وجہ سے تاخیر کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ طلاق ساقط ہونیوالی چیزوں میں سے ہے نہ ثابت رہنے والی چیزوں میں سے **ش ۸** کلمۂ علیٰ کبھی لزوم کا فائدہ دیتا ہے جیسے حدیث میں ہے فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین یعنی لازم پکڑو میرے طریقے کو اور خلفائے راشدین کے طریقے کو

جیسا کہ احمدؒ اور ابوداؤدؒ اور ترمذیؒ اور ابن ماجہؒ نے عرباضؓ بن ساریہ سے روایت کیا ہے **ش۹ع** اصلی لغوی معنی علی کے کسی چیز سے اونچا اور بلند ہونے کے ہوتے ہیں خواہ وہ بلندی حقیقی ہو مثال اس کی ظاہر ہے یا مجازی اس کی مثال مصنف کا یہ قول ہے **ش۱۰ع** جیسے اگر کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار روپے ہیں تو قرض پر محمول ہونگے اور یہ استعلائے مجازی ہے **ش۱۱ع** یعنی اگر اس کی جگہ یہ کہا کہ میرے پاس یا میرے ہمراہ یا میری طرف فلاں شخص کے ہزار روپے ہیں تو اس سے قرض لازم نہیں ہوگا کیونکہ یہاں وجوب اور التزام کا کلمہ ذکر نہیں کیا پس یہ قول حفظ اور امانت پر محمول ہوگا۔

۱ع وعلى هذا قال في السير الكبير اذا قال راس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحصن ففعلنا فالعشرة سواه وخيار التعيين له ۲ع ولو قال امنوني عشرة اوفعشرة اوثم عشرة ففعلنا فكذلك وخيار التعيين للآمن ۳ع وقد يكون على بمعنى الباء مجازاً ۴ع حتى لو قال ۵ع بعتك هذا على الف يكون على بمعنى الباء لقيام دلالة المعاوضة ۶ع وقد يكون على بمعنى الشرط قال الله تعالى يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْـًٔا ۷ع ولهذا قال ابو حنيفة اذا قالت لزوجها ۸ع طلقني ثلثا على الف ۹ع فطلقها واحدة لا يجب المال لان الكلمة ههنا تفيد معنى الشرط فيكون الثلث شرطا للزوم المال ۱۰ع **فصل** كلمة في للظرف وباعتبار هذا الاصل قال اصحابنا . . . . . اذا قال غصبت ثوبا في منديل اوتمرا في قوصرة لزماه جميعا ۱۱ع ثم هذه الكلمة تستعمل في الزمان والمكان والفعل ۱۲ع اما اذا استعملت في الزمان ۱۳ع بان يقول انت طالق غدا فقال ابو يوسف ومحمد يستوي في ذلك حذفها واظهارها حتى لو قال انت طالق في غد كان بمنزلة قوله انت طالق غدا يقع الطلاق كما طلع الفجر في الصورتين جميعا ۱۴ع وذهب ابو حنيفةؒ الى انها اذا حذفت يقع الطلاق كما طلع الفجر ⁂ ⁂

ش۱ع یہی وجہ ہے کہ جو امام محمدؒ نے اپنی کتاب سیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر حربیوں کے قلعہ کے سردار نے کہا کہ مجھ کو قلعہ والوں میں سے دس پر امن دو ہم نے امن دے دیا تو دس آدمی سردار قلعہ کے سوا کو امن ملے گا کیونکہ کلمہ علی میں بلندی موجود ہے دس سردار کے علاوہ ہوں گے معین کرنے کا اختیار بھی اسی کو ہوگا جس دس کو چاہے امن دلا دے۔ **ش۲ع** اور اگر حربیوں کے قلعہ کے سردار نے کہا کہ مجھ کو امن دو اور دس کو یا

پس دس کو یا پھر دس کو اور ہمنے امن دیا تب بھی یہی حکم ہوگا یعنی دس اشخاص کو علاوہ سردار قلعہ کے امن ملجائے گا مگر اس صورت میں دس کو متعین کرنے کا اختیار امن دینے والے کو ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ امیر قلعہ نے دوسرے لوگوں کی امان کا اپنے نفس کی امان پہ عطف کیا ہے اور اس میں اس نے اپنے نفس کے لئے ان پر تعلی اور بلندی کو مشروط نہیں کیا ہے پس اس کو اختیار نہ ہوگا۔ **ش۳** کبھی علی مجازاً با کے معنی میں آتا ہے۔ **ش۴** چنانچہ اگر کسی نے کہا۔ **ش۵** تو یہاں علی با کے معنی میں ہے اور معاوضہ مراد ہے یعنی میں نے یہ چیز تیرے ہاتھ ہزار روپے کے بدلے فروخت کی **ش۶** یعنی اے نبی جب تیرے پاس مسلمان عورتیں آئیں بیعت کرنے کو اس شرط سے کہ اللہ کا شریک کسی کو نہ ٹھہرائیں **ش۷** اسی لئے امام اعظم نے کہا ہے کہ جب کسی عورت نے اپنے خاوند سے کہا۔ **ش۸** تو یہاں علی شرط کا فائدہ دیگا اور یہ مطلب ہوگا کہ مجھ کو تین طلاقیں بشرط ہزار روپے کے دے **ش۹** پس اگر خاوند نے ایک طلاق دی تو اس صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور عورت پہ کچھ لازم نہ آئے گا کیونکہ تین طلاقیں لزوم مال کے لئے شرط تھیں جب تین طلاقیں پائی جائیں گی تو شرط مال کے دینے کی پائی جائیگی اور جب شرط یہ نہ پائی گئی تو مال بھی نہ لازم ہوا امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور تہائی ہزار روپے کے زوجہ پہ لازم ہونگے کیونکہ طلاق پہ مال دینا عورت کی طرف سے معاوضہ طلاق ہے پس عورت پر طلاق کی عوض میں مال لازم ہوگا اس لئے علی کو مجازاً بائے معاوضہ کے سے پر حمل کیا جائیگا۔ امام صاحب کہتے ہیں کہ طلاق اور مال میں مقابلہ نہیں ہے تاکہ معاوضہ منعقد ہو بلکہ ان دونوں میں شرط و جزاء کی صورت ہے اس لئے کہ طلاق پہلے واجب ہے اس کے بعد مال واجب ہوگا اور یہی شرط و جزا ہے معاوضہ نہیں ہو سکتا کیونکہ معوض کے مقابل میں عوض معاً بلا ترتیب واجب ہوتا ہے تاکہ مقابلہ درست ہوجائے اسوجہ سے شرط پہ حمل کیا جائے گا پس مال کے لازم ہونے کے لئے تین طلاقیں شرط ہیں اور جبکہ اس نے ایک ہی طلاق دی تو شرط نہ پائی گئی اس لئے مال بھی لازم نہ ہوا **ش۱۰** کلمہ فی واسطے ظرف کے ہے اسی وجہ سے علمائے حنفیہ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ چھینا میں نے کپڑے کو رومال میں کھجوروں کو زنبیل میں تو کپڑا مع رومال کے اور کھجوریں مع زنبیل کے غاصب کے ذمے لازم ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ جو چیز ظرف ہونے کے لائق ہے اگر منقولی ہے تو ظرف اور مظروف دونوں لازم آتے ہیں اور اگر غیر منقولی ہے صرف مظروف لازم آئے گا جیسے ایک شخص نے ایک گھوڑے کے غصب کا طویلے میں اقرار کیا تو صرف گھوڑا اسپر لازم ہوگا نہ طویلہ اور جو چیز ظرف ہونے کے لائق نہیں ہے جیسے یوں کہے فلاں کا مجھ پہ ایک روپیہ روپے میں ہے تو صرف اول لازم ہوگا۔ **ش۱۱** پھر کلمہ فی کا استعمال زمان اور مکان اور فعل تینوں میں ہوتا ہے اور یہاں فعل سے مراد فعل اصطلاحی نہیں جس کی تعریف یہ ہے کہ ایک کلمہ ہے کہ جس کے معنی مستقل ہوتے ہیں اور بہیئت تصریفی کوئی زمانہ اس میں پایا جاتا ہے بلکہ فعل لغوی مقصود ہے اور وہ حدیث یعنی معنی مصدری ہیں **ش۱۲** جب زمانے میں استعمال ہو تو اس صورت میں محذوف و مقدر ہونے کی حالت میں صاحبین اور امام اعظم میں اس بات کا اختلاف ہے کہ ان میں سے کون سی صورتیں وقت موقت کا معیار بن جاتا ہے اور کونسی میں ظرف ہوجاتا ہے صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ فی خواہ مذکور ہو یا نہ ہو دونوں حالتوں میں موقت کا استیعاب چاہتا ہے اور اس کا معیار ہوتا ہے۔

ش۱۳ جب زبان میں استعمال ہو مثلاً کسی نے کہا کہ تجھکو طلاق ہے تو امام ابو یوسف اور محمد نزدیک فی کا حذف کرنا اور ظاہر کرنا اس صورت میں برابر ہے یہاں تک کہ اگر انت طالق فی غد کہا تو یہ انت طالق غدا کہنے کے برابر ہوگا اور دونوں صورتوں میں طلوع فجر ہوتے ہی طلاق پڑجائے گی اور اگر آخر روز کی نیت کرے گا تو عند اللہ صحیح ہوگی مگر حاکم شرع کی عدالت میں صحیح نہ مانی جائے گی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اس لئے کہ ظاہر تو یہ ہے کہ کل سے مراد سارا دن ہو پھر جبکہ اس نے آخر روز کی نیت کی تو بعض کی تخصیص ہوئی **ش۱۴** امام اعظم یہ کہتے ہیں کہ اگر کلمہ فی مذکور نہ ہو مثلاً کہے انت طالق غداً یعنی تجھ کو کل طلاق ہے تو طلوع فجر ہوتے ہی طلاق پڑ جائیگی کیونکہ کوئی چیز اسوقت طلاق پڑنے کی مزاحم نہیں اور اگر ظہر یا عصر کی نیت کرے گا تو اس کی نیت کی تصدیق عند اللہ ہوگی اور قاضی کے نزدیک نہ

ہوگی کیونکہ نیت مذکورہ اس کے کلام کے مقتضا میں تغیر پیدا کرتی ہے مقتضائے کلام تو یہ ہے تمام روز کا استیعاب ہو پس ظہر و عصر کی قید کرنے سے یہ مقتضاء ایسی چیز کی طرف بدلتا ہے جس سے مرد پر آسانی ہے اس لئے یہ نیت عند القاضی ممنوع ہے

ع۱ واذا ظهرت كان المراد وقوع الطلاق فی جزء من الغد علی سبيل الابهام فلولا وجود النية يقع الطلاق بأول الجزء لعدم المزاحم له ولو نوى آخر النهار صحت نيته ع۲ ومثال ذلك ع۳ فی قول الرجل ان صمت الشهر فانت كذا فانه يقع علی صوم الشهر ولو قال ان صمت فی الشهر فانت كذا يقع ذلك علی الامساك ساعة فی الشهر ع۴ واما فی المكان ع۵ فمثل قوله انت طالق فی الدار او فی مكة يكون ذلك طلاقا علی الاطلاق فی جميع الاماكن ع۶ وباعتبار معنی الظرفية قلنا اذا حلف علی فعل واضافه الی زمان او مكان فان كان الفعل مما يتم بالفاعل يشترط كون الفاعل فی ذلك الزمان او المكان وان كان الفعل يتعدی الی محل يشترط كون المحل فی ذلك الزمان والمكان لان الفعل انما يتحقق باثره واثره فی المحل ع۷ قال محمد فی الجامع الكبير اذا قال ان شتمتك فی المسجد فكذا فشتمه وهو فی المسجد والمشتوم خارج المسجد يحنث ولو كان الشاتم خارج المسجد والمشتوم فی المسجد لا يحنث ع۸ ولو قال ان ضربتك او شججتك فی المسجد فكذا يشترط كون المضروب والمشجوج فی المسجد ولا يشترط كون الضارب والشاج فيه ع۹ ولو قال ان قتلتك فی يوم الخميس فكذا فجرحه قبل يوم الخميس ومات يوم الخميس يحنث ولو جرحه يوم الخميس ومات يوم الجمعة لا يحنث ع۱۰ ولو دخلت الكلمة فی الفعل تفيد معنی الشرط ع۱۱ قال محمد اذا قال انت طالق فی دخولك الدار فهو بمعنی الشرط فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار

ش ع۱ یعنی اگر فی مذکور ہو مثلاً کہے انت طالق فی غد یعنی تجھ کو طلاق ہے کل کے روز میں تو اگلے دن کے کسی جزء میں بطور ابہام کے طلاق پڑے گی اس صورت میں اگر نیت کچھ نہ کی ہو تو اگلے دن کے اول ہی جزء میں طلاق پڑ جائے گی کیونکہ کوئی مزاحم نہیں اور اگر آخر دن

کی نیت کرلی ہے .... تو آخر دن میں طلاق واقع ہوگی اور یہ نیت اللہ اور قاضی دونوں کے نزدیک معتبر ہوگی اس لئے کہ جب کہا انت طالق فی غدٍ اور نیت کچھ نہ کی تو طلاق اس دن کے ایک جزء میں واقع ہوگی اور کوئی جزء دوسرے سے مرجح نہیں پس فجر کے وقت واقع ہوگی اور جبکہ کسی جزء معین کی نیت کرے گا یعنی وقت چاشت یا زوال میں طلاق پڑنے کا ارادہ کرے گا تو یہ نیت صحیح ہوگی اور قاضی کے سامنے اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ امام اعظمؒ حرف فی کو استیعاب کا مقتضی نہیں سمجھتے **ش۲** یعنی مصنف امام ابو حنیفہؒ کے مختار کے مطابق فی کے ظاہر و حذف ہونے کا فرق دکھاتے ہیں۔ **ش۳** اگر کوئی شخص اپنی منکوحہ کو کہے کہ اگر میں مہینہ بھر کے روزے رکھوں تو تجھ کو طلاق ہے پس اگر مہینہ بھر روزے رکھے تو مہینہ بھر کے روزے رکھنے کے بعد طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر یوں کہے کہ میں اس مہینے میں روزے رکھوں تو تجھ کو طلاق ہے پس اگر مہینے کے اندر ایک ساعت کے لئے بھی کھانے پینے وغیرہ کو چھوڑ دیگا تو فوراً طلاق پڑ جائے گی **ش۴** اور فی کا استعمال مکان میں اس طرح ہے کہ جب یہ حرف مکان پہ داخل ہوتا ہے اور اس مکان کے ساتھ ایسی چیز کو مقید کیا جاتا ہے جس کو کسی خاص مکان سے خصوصیت نہیں ہوتی تو چیز فوراً واقع ہوجاتی ہے۔ **ش۵** مثلاً کوئی شخص اپنی منکوحہ کو کہے کہ تجھ کو گھر میں طلاق ہے یا مکے میں طلاق ہے اس کہنے سے فوراً طلاق واقع ہوجائے گی خواہ کہیں ہو کیونکہ طلاق کے لئے کسی مکان کی تقیید ضرور نہیں بلکہ جس وقت دی جائے پڑ جاتی ہے اس لئے مکان کا ذکر لغو قرار پائیگا۔ **ش۶** اور ظرفیت کے اعتبار سے علمائے حنفیہ کہتے ہیں کہ جب کسی شخص نے کسی فعل پر قسم کھائی اور مضاف کیا اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف اگر فعل ایسا ہے کہ اس کا اثر فاعل پر تمام ہوجاتا ہے اور مفعول کو نہیں پہنچتا یعنی لازم ہے تو فاعل کا اس زمان و مکان میں ہونا شرط ہے کیونکہ فعل اپنے اثر سے پایا جاتا ہے اور اس کا اثر محل میں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اثر میں اختلاف پیدا ہوجانے سے فعل کا نام بدلجاتا ہے مثلاً اینٹ مارنے سے کسی کو صدمہ پہنچے تو اس اثر کی وجہ سے یہ فعل چوٹ کہلائے گا اور اگر اینٹ سے زخم پیدا ہوجائے تو اس اثر کی وجہ سے .... فعل گھاؤ کہلائے گا اور اگر اینٹ لگنے سے دم نکلجائے تو فعل قتل کہلائیگا اور جبکہ اثر میں اختلاف کی وجہ سے ایک فعل مختلف ہوگیا تو ہم نے سمجھ لیا کہ فعل کا نام اس معنی کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جو محل سے مختص ہوتا ہے اسی زمان و مکان کی رعایت محل کے حق میں کیجاتی ہے اور فاعل و مفعول کے حق میں ان کی رعایت نہیں ہوسکتی اب مصنف کو یہاں تین چیزوں کی مثالیں دینی چاہئیں (۱) فعل لازم کی (۲) اس فعل متعدی کی جس کا تعلق مکان سے ہو (۳) اس فعل متعدی کی جس کا تعلق زمان سے ہو پہلی قسم کی مثال یہ ہے **ش۷** امام محمدؒ نے جامع کبیر میں کہا ہے کہ جب کسی شخص نے دوسرے کو کہا کہ میں تجھ کو مسجد میں گالیاں دوں تو میرا غلام آزاد ہے پس مسجد میں بیٹھ کر اس کو گالی دی اور جس کو گالی دی وہ مسجد کے باہر ہے تو حانث ہوگا یعنی غلام آزاد ہوجائیگا اور گالی دینے والی مسجد کے باہر ہو اور جس کو گالی دی ہے وہ مسجد میں ہو تو حانث نہ ہوگا دوسری قسم کی مثال یہ ہے **ش۸** اور اگر یہ کہا ہے کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں سزا دوں یا تیرا سر زخمی کردوں تو میرا غلام آزاد ہے .... تو اس مثال میں مضروب اور مشجوج کا یعنی جس کو مارا ہے اور جس کا سر زخمی کیا ہے اس کا مسجد میں موجود ہونا حانث ہونے کے واسطے شرط ہے مارنیوالے اور سر زخمی کرنیوالے کا .... مسجد میں ہونا شرط نہیں۔ تیسری قسم کی مثال یوں دی ہے **ش۹** اور اگر کہا جو میں تجھ کو قتل کردوں جمعرات کے دن تو میرا غلام آزاد ہے پس زخمی کیا اس کو جمعرات کے دن سے پہلے اور وہ مر گیا جمعرات کے دن تو حانث ہوگا اور غلام آزاد ... کرنا پڑیگا اور زخمی کیا جمعرات کے دن اور وہ مرا جمعہ کے دن تو حانث نہ ہوگا **ش۱۰** اور اگر فی کا حرف فعل پہ داخل ہوگا تو شرط کے معنی کا فائدہ دیگا۔ **ش۱۱** امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جب کسی نے اپنی منکوحہ کو کہا کہ تجھ کو گھر میں داخل ہونے میں طلاق ہے ... تو یہاں حرف فی شرط کا فائدہ دے گا اس لئے کہ معنی مصدری ظرفیت کی صلاحیت نہیں رکھتے یعنی طلاق کو شامل نہیں ہوسکتے

کیونکہ عرض ہیں دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتے اور ظرف شے کا محل ہے اور جو دو زمانوں میں باقی نہ رہے وہ محل نہیں بن سکتا شرط اور ظرف میں مقارنت کی وجہ سے مناسبت ہے اور چونکہ ظرف ومظروف اور شرط ومشروط میں بھی مقارنت ہے تو عبارت کی تقدیر یوں ہوگی کہ جب تو مکان میں جائے تو تجھ کو طلاق ہے۔

ع۱ ولو قال انت طالق فی حیضتك ان كانت فی الحیض وقع الطلاق فی الحال والا یتعلق الطلاق بالحیض ع۲ وفی الجامع لو قال انت طالق فی مجیٔ یوم لم تطلق حتی تطلع الفجر ع۳ ولو قال فی مضی یوم ان كان ذلك فی اللیل وقع الطلاق عند غروب الشمس من الغد لوجود الشرط ع۴ وان كان فی الیوم تطلق حین تجیٔ من الغد تلك الساعة ع۵ وفی الزیادات لو قال انت طالق فی مشیئة الله تعالیٰ او فی ارادة الله تعالیٰ كان ذلك بمعنی الشرط حتی لا تطلق ع۶ **فصل** حرف الباء للالصاق فی وضع اللغة ولهذا تصحب الاثمان ع۷ وتحقیق هذا ان المبیع اصل فی البیع والثمن شرط فیه ولهذا المعنی هلاك المبیع یوجب ارتفاع البیع دون هلاك الثمن اذا ثبت هذا فنقول الاصل ان یكون التبع ملصقا بالاصل لا ان یكون الاصل ملصقا بالتبع فاذا دخل حرف الباء فی البدل فی باب البیع دل ذلك علی انه تبع ملصق بالاصل فلا یكون مبیعا فیكون ثمنا ع۸ وعلی هذا قلنا اذا قال بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة ووصفها یكون العبد مبیعا والكر ثمنا فیجوز الاستبدال به قبل القبض

ش۱ اور اگر کہا کہ تجھ کو تیرے حیض میں طلاق ہے پس اگر عورت حیض سے ہوگی تو فی الفور طلاق پڑ جائے گی ورنہ حیض کے ساتھ طلاق معلق ہو جائیگی ش۲ اور جامع کبیر میں ہے کہ اگر کہا کہ تجھ کو دن آنے میں طلاق ہے تو طلوع فجر ہونے تک طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ نماز روزہ کے لئے شرعی دن معتبر ہے نہ عرفی اور دن شرعی صبح صادق سے غروب آفتاب تک ہوتا ہے۔ ش۳ اور اگر کہا کہ تجھ کو دن گذرنے میں طلاق ہے اگر یہ رات کے وقت کہا تو اگلے دن غروب شمس کیوقت طلاق واقع ہوگی کیونکہ شرط پائی گئی اور ظاہر ہے کہ گذرنے کے معنی یہ ہیں کہ طلوع سے غروب تک دن تمام ہو جائے اگر کوئی یہ کہے کہ قسم کھانیوالے کے کلام میں کوئی ایسی بات نہیں پائی جاتی جو پورے دن کے گذرنے پر دلالت کرتی ہو بلکہ وہ مطلق ہے تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ جس وقت طلاق کو معلق کیا ہے اس کے گذرنے پر نہ پڑے جواب اس کا یہ ہے کہ یوم کے بعض حصے کا گذرنا تمام ساعات کا گذرنا قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ش۴ اور اگر دن کے وقت کہا ہے۔

تو طلاق جب پڑے گی دوسرے دن کی وہی ساعت آجائے جس وقت اس نے یہ بات کہی ہے مثلاً اس نے دوپہر کے وقت یہ کہا تھا کہ تجھ کو دن کے گذرنے میں طلاق ہے تو بعد اس کے دوسرے دن کا دوپہر کا وہی وقت آئے گا تو طلاق پڑے گی کیونکہ متکلم نے یوم کامل کے گذرنے کو طلاق پڑنے کی شرط گردانا ہے تو تکلم کے دن کے دوپہر سے لے کر دوسرے دن کے دوپہر کے آنے تک طلاق نہ پڑے گی جب وہی وقت آجائے گا تو یوم کامل کا گذرنا سمجھا جائیگا اور اب طلاق پڑ جائے گی **ش ع** زیادات میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ تجھ کو اللہ تعالیٰ کی مشیت میں اس کے ارادے میں طلاق ہے تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا اور طلاق واقع نہیں ہوگی یعنی اللہ چاہے یا اللہ ارادہ کرے تو تجھ کو طلاق ہے اور اللہ کی مشیت اور ارادہ کسی کو معلوم نہیں اسلئے طلاق نہیں پڑے گی. **ش ع** حرف با اصل لغت میں الصاق کے معنی میں آتا ہے اسی واسطے اثمان پر آتا ہے کہ یعنی قیمت مبیع کیساتھ لازم ہوتا ہے ثمن اس قیمت کو کہتے ہیں جو درمیان بائع اور مشتری کے ٹھہری ہو بخلاف لفظ قیمت کے کہ اس کا اطلاق ان داموں پر ہوتا ہے جو نرخ بازار کے موافق ہوں حرف با کے الصاق کے لئے ہونے سے یہ مراد ہے کہ ایک چیز کے دوسری چیز سے ملنے پر دلالت کرتا ہے یہ امر تحقیق کے خلاف معلوم ہوتا ہے کہ صرف ایک معنی میں حقیقت ہے اور باقی اپنے معانی مستعملہ میں مجاز ہے اور بغیر ضرورت مجاز کا قائل ہونا مناسب نہیں بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ با دوسرے معانی میں یوں مستعمل ہے کہ وہ الصاق کے افراد ہیں پس استعانت اور سببیت اور ظرفیت اور مصاحبت کے لئے با کا استعمال حقیقۃً ہوگا نہ مجازاً اور قیمتوں اور عوضوں پر جو با آتی ہے وہ بھی بائے استعانت کی ایک قسم ہے اسی وجہ سے اس کو بائے عوض اور بائے بدل بھی کہتے ہیں اور مراد اس سے دو چیزوں کا برابر کرنا اور برابر ہونا ہے فخر الاسلام نے کہا ہے کہ جو با قیمتوں پر داخل ہوتی ہے الصاق کے لئے ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ الصاق میں مقصود ملصق ہے اور ملصق بہ بالتبع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قیمت حصول مبیع کے لئے بمنزلہ آلے کے ہے اکثر اہل تحقیق نے اسی دلیل سے اس با کو بائے استعانت کہا ہے.

ش ع تحقیق اس باب میں یہ ہے کہ مبیع خرید و فروخت میں اصل ہے اور ثمن شرط ہے اسی واسطے اگر مبیع ہلاک ہوجائے تو سرے سے بیع ہی باقی نہیں رہتی اور اگر ثمن ہلاک ہوجائے تو عقد بیع میں فرق نہیں آتا اس کے بعد ہم بتلاتے ہیں کہ قاعدہ یہی ہے کہ تابع اصل کے ہمراہ ملصق و متصل اور لازم ہو نہ یہ کہ اصل تابع کے ہمراہ ملصق ہو پس جب عقد بیع میں...... حرف با بدل داخل ہوگا تو اس سے ثابت ہوگا تو کہ تابع اصل کے ہمراہ ملصق ہے اس کو ثمن کہیں گے مبیع نہیں کہیں گے خلاصہ کلام یہ ہے جب مسئلہ بیع میں یہ حرف ثمن سے ملتا ہے تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ تابع ہے اور مبیع کے حصول کا ذریعہ ہے ثمن کے تابع ہونے پر دلیل یہ ہے کہ ثمن ایک ایسی چیز ہے جس کو قوام بدن میں مداخلت نہیں بلکہ یہ تو وسیلہ ہے دوسری ایسی اشیاء کے حصول کا جن سے نفس باقی رہتا ہے پس ثمن کی صورت خاص مطلوب نہ ہوگی کوئی بھی ہو ہمارا کام پورا کردے یہی وجہ ہے کہ . . . .

. . ثمن معین کے تلف ہوجانے سے بیع مرتفع نہیں ہوتی اور مبیع ایک ایسی چیز ہے کہ اس کی صورت بھی مطلوب ہے اس لئے اس کے تلف ہونے سے بیع قائم نہیں رہتی. **ش ع** اسی سبب سے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ایک پلہ گیہوں کے ساتھ بیچا ہے اور گیہوں کے برے بھلے ہونے کا وصف بھی بیان کردیا تو اس صورت میں پلہ ثمن ہوگا اور قبضے سے پہلے اس کا بدلنا دوسری شے کے ہمراہ درست ہوگا مطلب یہ ہے کہ اگر بائع نے اس ثمن کے عوض جو خریدار کے ہاتھ میں ہے دوسری چیز خرید لی تو دوسری بیع بھی جائز ہے جسطرح پہلی بیع جائز تھی البتہ اگر مبیع ہو تو اس میں قبضہ کرنے سے بیشتر تصرف کرنا درست نہیں یعنی کسی دوسرے کو شریک کرلینا خواہ دوسرے کے ہاتھ ان داموں بیچنا جتنے کو خود خرید کیا ہے وغیرہ وغیرہ درست نہیں میں نے کر کی جگہ پلے کا لفظ قریب الفہم ہونے کی وجہ سے استعمال کیا ہے

ع۱ ولو قال بعت منك كرا من الحنطة ووصفها بهذا العبد يكون العبد ثمنا والكر مبيعا و يكون العقد سلما لا يصح الا مؤجلا ع۲ وقال علماؤنا اذا قال لعبده ان اخبرتني بقدوم فلان فانت حر فذلك على الخبر الصادق ليكون الخبر ملصقا بالقدوم ع۳ فلو اخبر كاذبا لا يعتق ع۴ ولو قال ع۵ ان اخبرتني ان فلانا قدم فانت حر فذلك على مطلق الخبر فلو اخبره كاذبا عتق ع۶ ولو قال لامرأته ان خرجت من الدار الا باذني فانت كذا تحتاج الى الاذن كل مرة اذ المستثنى خروج ملصق بالاذن فلو خرجت في المرة الثانية بدون الاذن طلقت ع۷ وقال ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فذلك على الاذن مرة حتى لو خرجت مرة اخرى بدون الاذن لا تطلق ع۸ وفي الزيادات اذا قال انت طالق بمشية الله تعالى او

بارادة الله تعالى او بحكمه لم تطلق

ش۱ع اور اگر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ ایک پلہ گیہوں کا اس غلام کے عوض فروخت کیا تو اس صورت میں پلہ مبیع ہوگا اور غلام ثمن اور اس کو عقد سلم کہیں گے اور یہ بیع درست ہوگی مگر ادھار کیونکہ پلہ غیر متعین ہے اس لئے دین ہوگا جو ذمے ثابت ہوتا ہے اور مبیع جس وقت دین ہوتا ہے تو بیع سلم ہوجاتی ہے اور اسمیں یہ معتبر ہے کہ قیمت اول دی جائے اور مبیع کچھ دنوں کے بعد آئندہ کی جائے اور اس میں اتنی شرطیں ہیں (۱) جس میں سلم کرنی ہے اس کی جنس کا بیان کہ گیہوں ہیں یا دوسری جنس (۲) اس کی نوع کا بیان کہ بارانی ہونگے یا چاہی (۳) اس کی نوع کا بیان کہ لال ہونگے یا سفید اور موٹے ہوں گے یا پتلے (۴) مقدار کہ ناپ میں یا تول میں کتنے ہوں گے (۵) مدت ادا کرنے کی کب دیئے جائیں گے اور کمتر مدت ایک مہینہ ہے (۶) جو چیز پیشگی دی جائے اس کی مقدار باعتبار ناپ یا تول یا شمار کے بیان ہونی چاہیئے (۷) وہ جگہ جہاں سلم کی چیز ادا ہوگی بشرطیکہ ایسی چیز ہو جسمیں باربرداری چاہیئے اور اگر باربرداری کی حاجت نہ ہو تو جگہ کے بیان کی حاجت نہیں جہاں چاہے وہاں حوالہ کرے (۸) اصل مال جسکے بدلے میں سلم ٹھہری ہے اس کو ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پیشتر لینا ش۲ع اور ہمارے علمائے نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو نے فلاں شخص کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے تو یہ جملہ صادق پر محمول ہوگا کیونکہ حرف با کے سبب خبر ملصق بالقدوم ہے اور خبر ملصق بالقدوم اپنے وجود سے قبل متصور نہیں اس ضرورت سے اس جملے کا حمل صدق پر ہوگا ش۳ع اور اگر غلام نے جھوٹی خبر دی تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ جب خبر نہ پائی گئی تو الصاق بھی جو فرع ہے ملصق بہ کی نہ پایا گیا ش۴ع اور اگر اس طرح کہا ش۵ع تو یہ جملہ مطلق خبر پر محمول ہوگا پس اگر جھوٹی خبر دی تب بھی آزاد ہوجائے گا کیونکہ حرف با موجود نہیں جس سے الصاق بالقدوم لازم ہوتا پس یہاں شرط آزادی کی آنے کی خبر دینا ہوگا اور یہ خبر مطلق ہے جو شامل ہے جھوٹ اور سچ دونوں کو اور جبکہ خبر کاذب پائی گئی تو آزادی بھی پائی جائیگی ش۶ع اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی بغیر میری اجازت کے تو تجھ کو طلاق ہے اس صورت میں ہر دفعہ نکلنے پر اجازت کی ضرورت ہوگی اس لئے کہ کلمہ الا کے بعد مستثنیٰ وہ خروج ہے جو ان کے ساتھ ملصق ہے حرف با اس پر داخل ہے اور اگر دوسری دفعہ بلا اجازت کے نکلے گی تو طلاق پڑجائے گی ش۷ع اور اگر اس طرح کہے

کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر کہ میں اجازت دے دوں اس صورت میں ایک ہی دفعہ اجازت ہونا شرط ہوگا اگر دوسری دفعہ بلا اجازت گھر سے باہر نکلی۔ تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ خروج یہاں بائے الصاق سے ملحق نہیں اس لئے بار بار نکلنے کے لئے اذن دینا ضرور نہیں صرف ایک بار کا اذن . . . . لینا کافی ہے اور اللہ نے جو فرمایا ہے يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ النَّبِيِّ اِلَّآ اَنْ يُّؤْذَنَ لَكُمْ اے ایمان والو نبی کے گھروں میں مت جاؤ مگر جب کہ تم کو اذن دیا جائے یہاں نبی کے گھروں میں داخل ہونے کے لئے ہر بار اذن کی ضرورت اس وجہ سے لازم ہوتی ہے کہ نبی کے گھر میں بغیر اذن کے جانے میں ان کو ایذاء ہوتی تھی چنانچہ اللہ فرماتا ہے اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ اور نبی کو ایذاء پہنچانا حرام ہے اور بعض کے نزدیک یہاں پر بائے الصاق محذوف ہے یعنی اصل عبارت یہ ہے۔ الا بان یوذن پس الا باذنی کی طرح ہو جائے گا **ش۸** کتاب زیادات میں ہے کہ اگر خاوند نے زوجہ کو کہا تجھ کو طلاق ہے بمشیۃ اللہ یا بارادۃ اللہ یا بحکم اللہ تو ان سب صورتوں میں طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ طلاق کو مشیت وغیرہ کے ساتھ ملحق کیا ہے اور مشیت الٰہی کی کس کو خبر ہے تو طلاق بھی قبل مشیت کے نہیں پڑ سکتی کیونکہ مشروط بغیر شرط کے موجود نہیں ہو سکتا امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ میں با تبعیض کے لئے ہے یعنی اپنے بعض سر کا مسح کرلو اور بعض مطلق ہے اس لئے امام موصوف کے نزدیک اگر ایک بال یا دو بال کا بھی مسح کرے گا تو درست ہوگا اور امام مالکؒ کے نزدیک با زائد ہے جیسے اس آیت میں وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ یعنی اپنے ہاتھوں کو ہلاکت میں نہ ڈالو یعنی اور وکفی باللہ شہیدا میں بھی با زائد ہے پس ان کے نزدیک تمام سر کا مسح فرض ہے مگر یہ دونوں قول درست نہیں یہاں با الصاق کیلئے ہے اور تبعیض مجاز ہے اس لئے حقیقت کو چھوڑ کر بغیر ضرورت کے مجاز اختیار کرنا ناجائز ہے اور زیادہ قرار دینا بھی ضرور نہیں کیونکہ یہاں ایک مفعول مقدر مان لینا ممکن ہے جس طرف مسح کا فعل بنفسہ متعدی ہوگا پس تقدیر آیت کی یوں ہوگی وامسحوا ایدیکم برؤسکم ابن جنی اور ابن برہان کہتے ہیں کہ با کو تبعیض کے لئے قرار دینا نہایت بعید ہے اہل لغت اس کو بالکل نہیں جانتے قاضی ابو بکر اور امام مالک بھی اس معنی کے عرفی ہونے کے منکر ہیں اور صاحب قاموس نے جو اس کو تبعیض کے لئے شمار کیا ہے یہ اس کا مکابرہ ہے امام شافعی اور عبد الجبار اور ابو الحسین معتزلی جو با کے تبعیض کے لئے ہونے کا یہ ثبوت پیش کرتے ہیں کہ مسحت یدی بالمندیل تو عرفاً یہ مراد ہوتا ہے کہ بعض حصے کو دستار کے مسح کیا اس لئے ان کے نزدیک آیت میں سر کے بعض حصے کا مسح مراد ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں بجز ان کے ادعا کے اور اکابر لغت اس امر کے منکر ہیں اور امام ابو حنیفہؒ نے جو مسح چوتھائی سر کا فرض قرار دیا ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ ان کے نزدیک با تبعیض کے لئے ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب یہ حرف آلہ مسح پر داخل ہوتا ہے تو فعل اپنے محل کی طرف متعدی ہوتا ہے اور وہی محل اس کا مفعول ہوتا ہے اسلئے فعل تمام محل کو شامل ہوتا ہے اور آلہ تمام و کمال مراد نہیں ہوتا بلکہ اس میں سے بعض مراد ہوتا ہے کیونکہ آلہ اس قدر معتبر ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور اگر با محل مسح پر داخل ہو تو فعل آلے کیطرف متعدی ہوتا ہے اور محل آلے کیساتھ مشابہ ہوتا ہے اس بات میں کہ جس طرح اس کا بعض حصہ مراد ہوتا ہے اسی طرح اس کا بعض حصہ مراد ہوتا ہے یہی حال وامسحوا برؤسکم کا ہے اور اس کی تقدیر یوں ہوگی وامسحوا الایدی برؤسکم پس سر کا بعض حصہ مراد ہوگا کیونکہ محل مسح یعنی سر آلہ مسح کے مشابہ ہوگیا پس آیت میں بعض سر کا مسح کرنا مقصود ہوگا نہ سارے سر کا کیونکہ فعل مسح کا در اصل سر کی طرف مضاف نہیں ہے اور آلہ کا یعنی ہاتھ کا محل یعنی سر کے ساتھ ملنا چاہئے اور اس صورت میں ہاتھ کے اکثر حصے کا سر سے مل جانا کافی ہے اور ہاتھ کے کل حصے کا ملنا عادۃً ناممکن ہے دیکھو انگلیوں کے درمیان جو کشادگی ہے وہ سر سے کہاں مل سکتی ہے اور یہاں ہاتھ کا لفظ آیا ہے مگر مراد اس سے انگلیاں ہیں اسلئے مسح کے مسئلے میں اکثر ہاتھ سے مراد انگلیاں ہوتی ہیں اور انگلیوں میں سے بھی اکثر حصہ یعنی تین انگلیاں مراد ہوتی ہیں اس تمام بحث سے

ثابت ہے کہ ابوحنیفہ کے نزدیک جو مسئلہ سر میں تبعیض کا مفہوم مقصود ہے وہ کچھ اس وجہ سے نہیں کہ با تبعیض کے لئے ہے۔

ع۱ **فصل** فی وجوہ البیان ع۲ البیان علی سبعۃ انواع ع۳ بیان تقریر و بیان تفسیر و بیان تغییر و بیان ضرورت و بیان حال و بیان عطف و بیان تبدیل ع۴ اما الاول فھو ان یکون معنی اللفظ ظاھرا لکنہ یحتمل غیرہ فبین المراد بما ھو الظاھر فیتقرر حکم الظاھر ببیانہ ع۵ ومثالہ ع۶ اذا قال لفلان علی قفیز حنطۃ بقفیز البلد او الف من نقد البلد فانہ یکون بیان تقریر لان المطلق کان محمولا علی قفیز البلد ونقدہ مع احتمال ارادۃ الغیر فاذا بین ذلک فقد قررہ ببیانہ ع۷ وکذلک لو قال لفلان عندی الف ودیعۃ فان کلمۃ عندی کانت باطلاقھا تفید الامانۃ مع احتمال ارادۃ الغیر فاذا قال ودیعۃ فقد قرر حکم الظاھر ببیانہ ع۸ **فصل** واما بیان التفسیر فھو ما اذا کان اللفظ غیر مکشوف المراد فکشفہ ببیانہ ع۹ مثالہ ع۱۰ اذا قال لفلان علی شئ ثم فسر الشئ بثوب او قال علی عشرۃ دراھم ونیف ثم فسر النیف او قال علی دراھم وفسرھا بعشرۃ مثلا

شع۱ فصل بیان کے طریقوں میں یعنی شرعیہ بیان کی محتمل ہوتی ہیں اور بیان لغت میں ظہور کو کہتے ہیں اور علم اصول کی اصطلاح میں بیان مقصود کے ظاہر کرنیکا نام ہے اور کبھی اس چیز پر بیان کا اطلاق کرتے ہیں جس سے مقصود ظاہر کیا جائے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسی معنی میں مستعمل ہے اور اس کا احتمال عام وخاص ومشترک وغیرہ الفاظ کی سب قسموں میں ہے سوائے محکم کے کہ وہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا اور بیان دو طور پر ہوتا ہے ایک قول کے ساتھ دوسرے فعل کے ساتھ شع۲ بیان سات قسم پر ہے مگر اکثر نے بیان حال اور بیان عطف کو بیان ضرورت میں داخل کیا ہے اور اس طرح بیان پانچ طور پر ہوگا ایک بیان تقریر دوسرا بیان تفسیر تیسرا بیان تغییر چوتھا بیان ضرورت پانچواں بیان تبدیل اور پچھلی قسم نسخ ہے کیونکہ نسخ حقیقت سے بدل جاتی ہے مگر امام ابوزید نے نسخ کو بیان کے اقسام سے شمار نہیں کیا ہے ان کے نزدیک نسخ حکم کے اٹھا دینے کے لئے ہے نہ کہ کسی نئے حکم کے ظاہر کرنے کے لئے مگر فخر الاسلام کے نزدیک نسخ حکم شرعی کی انتہائے مدت کے ظاہر کرنے کے لئے ہے اور حق یہ ہے کہ اگر بیان سے صرف اظہار مقصود مراد ہے تو نسخ کے بیان ہونے میں کسر نہیں اور اگر اس چیز کا اظہار مراد ہے جو کلام سابق سے مقصود ہے تو اس صورت میں نسخ بیان نہیں ہو سکتا مصنف کے نزدیک وجوہ بیان سات طور سے خالی نہیں جس کی تفصیل مصنف کی زبان سے یہ ہے شع۳ امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ بیان کی تاخیر وقت سے ناجائز ہے کیونکہ اس میں تکلیف مالایطاق لازم آتی ہے مگر جنکے نزدیک تکلیف مالایطاق جائز ہے تو وہ بیان کی تاخیر بھی وقت حاجت سے جائز

سمجھتا ہے مگر یہ قول اعتبار کے قابل نہیں البتہ وقت خطاب سے بعض قسم کے بیان کی تاخیر جائز ہے جیسے بیان تقریر اور بیان تفسیر اور بعض بیان ایسا ہے کہ اس کی تاخیر وقت خطاب سے بھی جائز نہیں یہاں تک کہ اگر بیان کرنیکوالیکو کھانسی یا دم ٹوٹنے کی وجہ سے بیان اور مبین میں فصل کی ضرورت ہو تو اسے بھی عرف میں تاخیر نہ سمجھا جائے گا مگر بعض شافعیہ اور حنابلہ اور معتزلہ بیان تفسیر اور بیان تقریر کی تاخیر بھی ناجائز سمجھتے ہیں چنانچہ اس کی تفصیل آگے چل کر معلوم ہوگی۔ ش۴ یعنی بیان تقریر وہ ہے کہ لفظ کے معنی ظاہر ہوں مگر ان میں دوسرے معنی کا بھی احتمال ہو پس متکلم اصلی معنی کو زیادہ واضح کردے مقصود کلام کا بتلائے پھر دوسرے معنی کا احتمال نہیں رہے گا جیسے فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ یعنی فرشتوں کے مل کر سجدہ کیا ملائکہ جمع کا لفظ ہے تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ شاید بعض فرشتوں نے سجدہ نہ کیا ہو جب کلھم اجمعون کہا تو یہ احتمال جاتا رہا ش۵ یعنی بیان تقریر کی مثال شرعیات سے یہ ہے ش۶ جس وقت کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک من گیہوں ہیں شہر کے من سے یا ہزار روپے ہیں سکہ رائج شہر سے ہوگا تو اس کا نام بیان تقریر ہوگا اس میں مطلق من اور مطلق روپیہ شہر کے من اور روپیہ پر ہی محمول تھا مگر دوسرا احتمال بھی تھا جب متکلم نے بتلادیا تو دوسرا احتمال باقی نہ رہا میں نے ترجمے میں قفیز کے لفظ کو من کے ساتھ طالب علم کی دلچسپی کے لئے بدلدیا ہے ش۷ اور اسی طرح اگر کہا کہ میرے پاس فلاں شخص کے ہزار روپے امانت کے طور پر ہیں یہاں کلمہ عندی امانت کا فائدہ دیتا ہے مگر دوسرے معنی کا احتمال بھی ہے جب ودیعت کہدیا تو حکم ظاہر کو مؤکد کردیا دوسرا احتمال نہ رہا ش۸ بیان تفسیر وہ یہ ہے کہ کوئی لفظ مبہم ہو مراد اس سے مکشوف نہ ہوتی ہو تو اس کے بیان کرنے سے مراد کھل گئی ہو اور لفظ کا غیر مکشوف المراد ہونا بوجہ مجمل یا مشترک یا خفی یا مشکل ہونیکے ہوتا ہے پس بیان تفسیر واضح کردیتا ہے۔

ش۹ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ یعنی نماز پڑھو اور زکوٰۃ دو ظاہر ہے کہ صلوٰۃ اور زکوٰۃ مجمل ہیں سنت نے نماز کے ارکان اور زکوٰۃ کی مقدار ونصاب کو بیان کیا پس اجمال رفع ہوا اور مرد کا اپنی عورت کو یہ کہنا کہ تو جدا ہے مشترک ہے اس بات میں کہ تو اپنے خاندان سے جدا ہے اور اسمیں کہ تو میرے نکاح سے جدا ہے جب وہ طلاق کو معین کردیگا تو یہ بیان تفسیر ہوگا ش۱۰ کسی نے کہا کہ فلاں شخص کا میرے ذمے کچھ ہے پھر شئے کو جو مبہم ہے بتلا دیا تو یہ بیان تفسیر کہلائے گا۔ یا کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس اور چند ہیں پھر چند کو بتلا دیا کہ پانچ مراد ہیں یعنی دس اور پانچ درہم ہیں تو یہ بیان تفسیر ہے یا کہا کہ میرے ذمے درم ہیں پھر اس کی تفسیر اس طرح کردی کہ دس درم ہیں تو اس کو بھی بیان تفسیر کہتے ہیں۔

---

۱ وحکم ھذین النوعین من البیان یصح موصولا ومفصولا ۲ فصل واما بیان التغییر فهو ان یتغیر ببیانه معنی کلامه ۳ ونظیره التعلیق والاستثناء وقد اختلف الفقهاء فی الفصلین ۴ فقال اصحابنا المعلق بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبله ۵ وقال الشافعی التعلیق سبب فی الحال الا ان عدم الشرط مانع من حکمه ۶ وفائدة الخلاف تظهر فیما اذا قال لاجنبیة ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغیر ان ملکتك فانت حر یکون التعلیق باطلا عنده لان حکم التعلیق انعقاد

صدر الكلام علة والطلاق والعتاق ههنا لم ينعقد علة لعدم اضافته الى المحل فبطل حكم التعليق فلا يصح التعليق وعندنا كان التعليق صحيحا حتى لو تزوجها يقع الطلاق لان كلامه انما ينعقد علة عند وجود الشرط والملك ثابت عند وجود الشرط فيصح التعليق

ش ۲۱ بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کا حکم یہ ہے کہ مبین کے ساتھ ان کا ملا ہوا ہونا بھی صحیح ہے اور تاخیر کے ساتھ واقع ہونا بھی درست ہے حنفیہ اور شافعیہ اس حکم میں متفق ہیں۔ لیکن اکثر معتزلہ اور حنابلہ اور بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ بیان کی تاخیر کسی طرح جائز نہیں کیونکہ خطاب سے مقصود عمل کرنا واجب کرنا ہے اور یہ موقوف ہے معنی کے سمجھنے پر جو موقوف ہے بیان پر پس اگر بیان کی تاخیر جائز ہوگی تو تکلیف بالمحال لازم آئے گی جواب اس کا یہ ہے کہ اس قسم کا خطاب ابتلا کا فائدہ بخشتا ہے کہ وہ یہ ہے کہ فی الحال اس کی حقیقت کا اعتقاد کرے اور عمل کے لئے بیان کا منتظر رہے اور نظیر اس کی متشابہات ہیں کہ ان کے نزول سے بھی غرض بندے کو حقیقت کے اعتقاد میں مبتلا کرنا ہے ش ۲۲ اور بیان تغییر یہ ہے کہ اس کے ذکر سے متکلم کے کلام کے معنی بدل جاویں ش ۲۳ اور بیان تغییر کی نظیر تعلیق اور استثناء ہے تعلیق اور استثناء کے بیان میں علماء کا اختلاف ہے۔ تعلیق سے مراد شرط ہے اور شرط عرف عام میں اس چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی شے کا موجود ہونا موقوف ہو اور خاص خاص طرح بیان کئے گئے ہیں چنانچہ متکلمین کی اصطلاح میں شرط اسے کہتے ہیں جس پر شے کا تحقق موقوف ہو مگر نہ وہ اس شے میں داخل ہو اور نہ اس میں مؤثر ہو اور نحاۃ کی اصطلاح میں شرط ایک جملے کے مضمون کو دوسرے جملے کے مضمون کے ساتھ حرف شرط کے ذریعہ سے معلق کرنے کو کہتے ہیں دوسری عبارت میں شرط وہ جملہ ہے جس پر ان حروف میں سے کوئی حرف داخل ہو جو پہلے کی سببیت پر اور دوسرے کی مسببیت پر ذہنی یا خارجی طور پر دلالت کرتے ہیں اور جس پر حرف شرط داخل ہوتا ہے وہ کبھی اجزاء کی علت ہوتا ہے جیسے اگر آگ جلے گی تو دھواں ہوگا اسی قبیل سے یہ مثال بھی ہے کہ اگر تو میرے پاس آئیگی تو تجھے طلاق ہے یا اگر تو گھر میں جائے گی تو تو طلاق والی ہے اور کبھی معلول ہوتا ہے جیسے اگر دھواں ہے تو آگ جلتی ہوگی اور شرع کی اصطلاح میں شرط کے دو معنی ہیں ایک تو اس امر خارجی کو کہتے ہیں کہ جس پر شے موقوف ہو مگر مترتب اس پر نہ ہو جیسے وضو دوسرے اس چیز کو کہتے ہیں جس پر حکم مرتب ہو مگر اس پر موقوف نہ ہو فرق ان دونوں میں یہ ہے کہ پہلے معنی کے اعتبار سے شرط منتفی ہوتی ہے تو مشروط بھی منتفی ہو جاتا ہے چنانچہ وضو صحت نماز کے لئے شرط ہے جب وضو منتفی ہوتا ہے تو نماز بھی منتفی ہو جاتی ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے یہ ضرور نہیں کہ شرط منتفی ہو تو مشروط بھی منتفی ہو جائے ...... کیونکہ ممکن ہے کہ مشروط بدون شرط کے پایا جائے جیسے اگر تو گھر میں جائے تو تجھ کو طلاق ہے پس گھر میں باوجود نہ جانے کے بھی ممکن ہے کہ دوسرے سبب سے طلاق واقع ہو شرط دو قسم پر ہے ایک عقلی کہ جس کے شرط ہونیکا حکم عقل کرے جیسے جوہر عرض کیلئے شرط ہے اس لئے کہ عرض بغیر جوہر کے نہیں پایا جاتا دوسرے شرعی جیسے طہارت کو نماز کے لئے شرع نے شرط گردانا ہے ش ۲۴ علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ معلق بالشرط سبب ہے وقت وجود شرط کے شرط سے پہلے سبب نہیں کیونکہ سبب اسے کہتے ہیں جو طریق ہو حکم کی طرف پس ان کے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب بنے گا اور وقت سے پہلے نہ بنے گا۔ ش ۲۵ امام شافعی کہتے ہیں کہ تعلیق فی الحال سبب ہے مگر شرط کے نہ پائے جانے سے حکم نہیں پایا جاتا پس جب تک شرط عدم سے وجود میں نہ آئے حکم واقع نہیں ہو سکتا مثلاً شوہر نے زوجہ کو کہا کہ اگر تو

گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہے اس قول میں تجھے طلاق ہے سبب ہے اور طلاق کا واقع ہونا حکم ہے اور مکان میں داخل ہونا شرط ہے اسی کو تعلیق بالشرط بھی کہتے ہیں طلاق کا واقع ہونا معلق ہے مکان میں داخل ہونے کے ساتھ حنفیہ کہتے ہیں کہ جب تک شرط وجود میں نہ آئے معلق بالشرط اس وقت تک معدوم ہوتا ہے اور اس کا یہ عدم وہی عدم اصلی ہے جو شرط کے ساتھ معلق کرنے سے قبل تھا اور شرط کے موجود ہونے تک باقی رہتا ہے اور شافعیہ کہتے ہیں کہ معلق بالشرط کا شرط کے وجود میں آنے تک معدوم رہنا شرط کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے نہ اس عدم اصلی کی وجہ سے اور تعلیق کے بعد عدم شرط کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اس کا نام عدم شرعی ہے دونوں مذہبوں میں اس بات میں تو خلاف نہیں کہ جو چیز کسی شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ شرط کے پائے جانے تک معدوم رہتی ہے خلاف اس میں ہے کہ اس کا یہ معدوم ہونا کونسے عدم کی وجہ سے ہے عدم اصلی کی یا عدم شرط کی پس حنفیہ کے نزدیک یہ عدم اس عدم اصلی پر مبنی ہے جو تعلیق سے قبل تھا عدم شرط پر مبنی نہیں اور شافعیہ کے نزدیک وہ تعلیق کے ساتھ ثابت ہے اور عدم شرط کی طرف منسوب ہے امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ شوہر کا یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے حکم کا سبب اس وقت واقع ہوگا کہ جب شرط کا وجود متحقق ہوگا۔ یعنی عورت مکان میں داخل ہوگی پس جب تک شرط موجود نہ ہوگی اس وقت تک حکم متحقق نہ ہوگا یعنی طلاق نہ پڑے گی کیونکہ ایجاب اس حالت میں سبب بنتا ہے جبکہ ایسے شخص سے جو اس کی قابلیت رکھتا ہو ایسے محل میں صادر ہو جو اس کی قابلیت رکھتا ہو پس جب تک اپنے محل سے نہیں ملے گا اس کا سبب نہیں بنے گا اگرچہ زوجہ ایجاب کا محل ہے مگر جب تک شرط وقوع میں نہ آئے گی ایجاب اپنے محل سے نہیں ملے گا اور اس وقت تک یہی سمجھا جائیگا کہ ایجاب یعنی یہ بات کہ تجھے طلاق ہے شوہر نے اپنے منہ سے نہیں نکالی اور جب عورت مکان میں داخل ہوگی تو اس وقت اس قول کے ساتھ تکلم مانا جائے گا امام شافعی کے نزدیک جس وقت شوہر نے یہ کہا کہ تجھے طلاق ہے تو فوراً یہ قول حکم کا سبب ہو جائیگا کیونکہ یہ کلام شرع میں قید نکاح کے دور کرنے کے لئے وضع ہوا ہے اور تعلیق بالشرط سبب میں کوئی عمل نہیں کرتا البتہ حکم میں عمل کرتا ہے اسطرح کہ اس کو روک دیتا ہے اس لئے طلاق فی الحال واقع نہیں ہوتی اور جب تک شرط وجود میں نہ آئے طلاق کا واقع ہونا ملتوی رہتا ہے ش ع حنفیہ اور شافعیہ کے خلاف کا فائدہ مسائل ذیل میں ثابت ہوتا ہے کہ مرد کسی اجنبی سے کہے کہ اگر میں تجھ سے نکاح کرلوں تو تجھ کو طلاق ہے یا کسی غیر کے غلام سے یوں کہے کہ اگر میں تیرا مالک ہوجاؤں تو تو آزاد ہے پس امام شافعیؒ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں تعلیق باطل ہے کیونکہ تعلیق کا حکم صدر کلام کو علت بنانا ہے اور طلاق وعتاق یہاں پہ علت ہو نہیں سکتے اس لئے کہ ان کی اضافت ایسے محل کی طرف نہیں جو ان کے وقوع کی صلاحیت رکھتا ہو کیونکہ نہ عورت منکوحہ ہے اور نہ غلام مملوک ہے پس تعلیق کا حکم باطل ہو گیا اب اگر شرط پائی جائیگی تب بھی یہ حکم واقع نہیں ہو سکے گا اور حنفیہ کے نزدیک تعلیق صحیح ہے یہاں تک کہ جب اس سے نکاح کرے گا اسی وقت طلاق پڑجاوے گی اسی طرح جب اس غلام کو مول لے گا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا کلام جو شرط کے ساتھ معلق ہے اس وقت علت بنے گا جیسا شرط پائی جائے گی اور شرط کے پائے جانے کے وقت ملک ثابت ہے اور قبل وجود شرط کے نہ علت بنے گا نہ سبب پایا جائے گا تاکہ صلاحیت محل پہ لحاظ کیا جائے پس حنفیہ کے نزدیک محل کی صلاحیت بھی تعلیق کے لئے ضرور نہیں اس لئے اس کا کلام صحیح سمجھا جائیگا۔

ع ولهذا المعنى قلنا شرط صحة التعليق للوقوع فى صورة عدم الملك ان يكون مضافا الى الملك او الى سبب الملك ع حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم

تزوجها ووجد الشرط لا يقع الطلاق ع۳ وكذلك طول الحرة يمنع جواز نكاح الامة عنده لان الكتاب علق نكاح الامة بعدم الطول فعند وجود الطول كان الشرط عدماً وعدم الشرط مانع من الحكم فلا يجوز ع۴ وكذلك قال الشافعي لا نفقة للمبتوتة الا اذا كانت حاملا لان الكتاب علق الانفاق بالحمل لقوله تعالى وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فعند عدم الحمل كان الشرط عدماً وعدم الشرط مانع من الحكم عنده ع۵ وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا من الحكم جاز ان لا يثبت الحكم بدليله فيجوز نكاح الامة ع۶ و يجب الانفاق بالعمومات

ش۱ اسی اصل کی بناء پر حنفیہ نے یہ کہا ہے کہ شرط صحت تعلیق کی بصورت عدم ملک کے یہ ہے کہ مضاف ملک کی طرف یا سبب ملک کی طرف مثلاً ان الفاظ کی طرف مضاف ہو جن کے ذریعہ سے نکاح اور تملیک منعقد ہوتے ہیں۔ ش۲ پس اگر کسی اجنبی عورت سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ پر طلاق ہے پھر اس عورت سے نکاح کر لیا اور شرط پائی گئی کہ وہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی اس لئے کہ شرط نہ تو نکاح میں تھی نہ خود نکاح کو شرط کیا تھا نہ اس چیز کو شرط کیا تھا جو نکاح کے سبب واقع ہوتی ہے بلکہ شرط گھر میں داخل ہونے سے وابستہ ہے اور اس اصل مختلف فیہ کی بنا پر مسئلہ ذیل بھی متفرع ہے۔ ش۳ اسی طرح طول حرہ امام شافعیؒ کے نزدیک جواز نکاح کنیز کو مانع ہے کیونکہ قرآن میں نکاح کنیز کو معلق کیا ہے عدم طول حرہ کے ساتھ پس جب طول حرہ پایا جاوے گا تو شرط نکاح کنیز معدوم ہوگی اور عدم شرط حکم سے مانع ہے پس نکاح کنیز بحالت طول حرہ جائز نہ ہوگا مطلب اس کا یہ ہے کہ جب آزاد عورت سے نکاح کرنے پر قدرت نہ ہو یعنی اس کے مہر ونفقہ پر قادر نہ ہو تب لونڈی سے نکاح جائز ہے ورنہ نہیں کیونکہ قرآن نے لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے کو اس بات پر مشروط کیا ہے کہ حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو چنانچہ اس حکم کی آیت یہ ہے۔ ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات۔ یعنی تم میں سے جو شخص مالی حیثیت سے مسلمان آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ ان مسلمان لونڈیوں سے نکاح کرے جو تمہارے قبضے میں ہیں پس آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہونے کی صورت میں شرط معدوم ہوگی اور شرط کا عدم حکم کو مانع ہے پس لونڈی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔ ش۴ اسی طرح امام شافعی نے فرمایا ہے کہ مطلقہ بائنہ کے واسطے نفقہ نہیں مگر اس صورت میں کہ وہ حاملہ ہو کیونکہ کلام الٰہی نے نفقہ کو معلق بحمل کیا ہے جیسا کہ فرمایا ہے کہ اگر مطلقات حاملہ ہوں... تو ان کو خرچ دیتے رہو یہاں تک کہ وہ وضع حمل کریں پس حمل نہ ہونے کے وقت میں نفقہ دینے کی شرط معدوم ہوگی اور شرط کی معدومی حکم کو مانع ہے ش۵ علمائے حنفیہ کے نزدیک جبکہ عدم شرط حکم سے مانع نہیں کیونکہ وہ ساکت ہے نفی حکم اور ثبوت حکم سے تو جائز ہے کہ ثابت ہو حکم اپنی دلیل سے پس نکاح کنیز سے صورت مذکورہ میں جائز ہوگا مطلب یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک شرط کا عدم حکم کو مانع نہیں جائز ہے کہ حکم دوسری نص سے ثابت ہو کیونکہ نص معلق شرط کے وجود سے قبل اس کی نفی

واثبات سے ساکت ہے پس اگر کوئی دوسری نص اس کی نفی واثبات کی بابت وارد ہوتی ہے تو اسپر عمل کیا جاتا ہے کیونکہ جس حکم کی بابت نص مطلق وارد ہوتی ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ کبھی شرط کے ساتھ پائے جانے کا احتمال رکھتا ہے اور کبھی نفی الفور پائے جانے کا اور جبکہ اس میں یہ دونوں باتیں ہیں تو جب اس کے واسطے کوئی ایسی نص وارد ہوگی جو کسی شرط کے ساتھ مشروط نہیں تو اس نص مطلق پر عمل کیا جائیگا اور شرط کو نظر انداز کردیا جائیگا اور یہ سمجھا جائیگا کہ اس حکم کا فی الفور ہونا مطلوب ہے نہ شرط کے بعد۔ چنانچہ یہاں بھی دوسرے نصوص مطلقہ ایسے موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کنیز کے ساتھ نکاح کرنا باوجود آزاد سے نکاح کرنے پر قدرت ہونے کے جائز ہے چنانچہ کنیز کے ساتھ نکاح کرنے کے باب میں یہ نصوص ہیں سورۃ نساء میں اللہ

فرماتا ہے۔ وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ یعنی ان محرمات کے سوا اور عورتوں سے نکاح کرنا تمہارے لئے جائز کردیا گیا ہے بشرطیکہ اپنے مال یعنی مہر کے بدلے میں ان سے نکاح کرنا چاہو ....
اور ان کو ہمیشہ کے لئے قید نکاح میں رکھنے کا ارادہ کرو نہ نفس پرستی کا (ایضًا) فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ یعنی تم دو دو تین تین چار چار عورتوں سے جو تمہیں اچھی معلوم ہوں نکاح کرلو ش ۳ع اور مطلقہ بائنہ کو نفقہ دینا عمومات سے واجب ہوتا ہے عمومات سے مراد نصوص مطلقہ ہیں یعنی اس کے باب میں ایسی نصوص مطلقہ وارد ہیں کہ ان سے شرط حمل کی نفی سمجھی جاتی ہے چنانچہ اللہ فرماتا ہے وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ یعنی جس کا بچہ ہے (باپ) اسپر دستور کے مطابق ماں کے کھانے اور کپڑے کی ذمہ داری ہے (ایضًا) اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَا اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ مرد عورتوں پر غالب ہیں بسبب اس کے کہ اللہ نے بعض بنی آدم کو بعض پر فضیلت دی ہے اور اس سبب سے کہ انہوں نے (عورتوں پر) اپنا مال خرچ کیا ہے۔

۱ع ومن توابع هذا النوع ترتب الحكم على الاسم الموصوف بصفة فانه بمنزلة تعليق الحكم بذلك الوصف عنده ۲ع وعلى هذا ۳ع قال الشافعي لا يجوز نكاح الامة الكتابية لان النص رتب الحكم على امة مومنة لقوله تعالى وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ فيتقيد بالمومنة فيمتنع الحكم عند عدم الوصف فلا يجوز نكاح الامة الكتابية ۴ع ومن صور بيان التغيير الاستثناء ۵ع ذهب اصحابنا الى ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا كانه لم يتكلم الا بما بقي ۶ع وعنده صدر الكلام ينعقد علة لوجوب الكل الا ان الاستثناء يمنعها من العمل بمنزلة عدم الشرط في باب التعليق

ش ۱ع اور اسی نوع کے توابع میں سے ہے کہ کسی اسم موصوف بصفت پر حکم مترتب ہو وہ بھی بمنزلہ تعلیق حکم کے ہے امام

شافعی کے نزدیک یعنی امام شافعی نے صفت کو بمنزلے شرط کے قرار دیا ہے اور صفت سے مراد وہ چیز ہے جو ذات کی قید ہو اسم موصوف پر حکم کا مترتب ہونا صفت پر موقوف ہوتا ہے اگر صفت معدوم ہو جائے تو حکم کا ترتب بھی معدوم ہو جائے جس طرح مشروط کے حکم کا تحقق موقوف ہوتا ہے شرط کے تحقق پر اگر شرط منتفی ہو جائے تو مشروط کا حکم بھی منتفی ہو جائے گا۔ ش۲ یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ وصف شرط کی طرح ہے۔ ش۳ امام شافعی نے کہا ہے کہ اس کنیز سے جو یہودیہ یا نصرانیہ ہو نکاح درست نہیں کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جو شخص مالی حیثیت سے مسلمان آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ ان مسلمان لونڈیوں سے جو تمہارے قبضے میں ہیں نکاح کرلے یہاں لونڈیوں کو وصف مومنات کے ساتھ مقید کیا ہے پس کافرہ سے نکاح جائز نہ ہوگا کیونکہ صفت کا عدم حکم کے عدم کو واجب کرتا ہے جب ایمان نہ ہوگا تو اس سے نکاح بھی نہ ہو سکے گا۔ حنفیہ کے نزدیک عدم وصف عدم حکم کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ شرط کا عدم مشروط کے عدم کو واجب نہیں کرتا پس اس نص سے ایماندار لونڈی کے ساتھ نکاح کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ لیکن کافرہ لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے نہ کرنے کا اس میں کوئی حکم نہیں تو اس سے نکاح کا جائز ہونا دوسری نصوص عامہ سے ثبوت کو پہنچتا ہے مثلاً فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ یعنی نکاح کرو دو دو تین تین چار چار عورتوں سے جو تمہیں اچھی معلوم ہوں دوسرے موقع پر ہے وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ یعنی محرمات کے سوا اور عورتوں سے تمہارے لئے نکاح کرنا جائز کر دیا گیا ہے اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ قید وصف کو شرط کے معنی میں قرار دینا قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے جیسے وَرَبَائِبُكُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ یعنی تم پر حرام ہیں تمہاری ربائب جو تمہارے مکانوں میں ہیں تمہاری ان عورتوں سے جن سے تم ہمبستر ہو چکے ہو فی حجورکم کی قید اتفاقی ہے ربائب جمع ہے ربیبہ کی اور وہ مرد کی اپنی عورت کی وہ بیٹی ہے جو غیر مرد سے ہو مرزا حیرت نے اس کا ترجمہ اپنے ترجمہ قرآن میں پرورش کردہ لڑکیاں کیا ہے یہ غلطی ہے کیونکہ پرورش کردہ لڑکی لے پالک سے مراد ہے اور وہ عموماً حرام نہیں کبھی وصف علت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا یعنی چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو چوری کا وصف ہاتھ کاٹنے کی علت ہے کبھی کشف کے لئے ہوتا ہے جیسے جسم طویل وعریض کبھی مدح کیلئے جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم کبھی مذمت کے لئے جیسے شیطان الرجیم اگر کوئی یہ پوچھے کہ پھر لونڈی کے ساتھ مومنہ کی قید لگانے سے کیا فائدہ تو جواب اس کا یہ ہے کہ محض استحباب کی غرض سے یہ قید لگائی ہے یعنی اگر لونڈی مسلمان ہو تو اس سے نکاح کرنا مستحب ہے اور اگر یہ شرط نہ پائی جاتی ہو تو اس سے نکاح کرنا مکروہ ہے حالانکہ بالاتفاق آزاد عورت کا مومن ہونا شرط نہیں کتابیہ یعنی یہودیہ اور نصرانی عورتوں سے بھی نکاح جائز ہے حنفیہ میں سے جن لوگوں نے ان کو مشرکین سمجھ کے ان سے نکاح حرام قرار دیا ہے وہ مسائل کتب فقہیہ سے غافل ہیں کیونکہ حنفیہ کی کتابوں میں تصریح ہے گو کہ نصاریٰ اور یہود قائل ہیں کہ حضرت عیسیٰ اور حضرت عزیر اللہ کے بیٹے ہیں لیکن پھر بھی وہ مشرکین سے جدا ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو قرآن میں مشرکین سے جدا کیا ہے۔

ش۴ اور بیان تغییر کی صورتوں میں سے استثنا بھی ہے استثنا کے معنی لغت میں نکالنے کے ہیں اور اہل نحو کی اصطلاح میں استثناء نکالنا ایک چیز کا ہے اس حکم میں سے جس میں اس کا غیر داخل ہے کلمہ استثناء کے ذریعہ سے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس نکلی ہوئی چیز کی طرف وہ حکم منسوب نہیں ہے جو غیر کے ساتھ نسبت کیا گیا ہے اور علمائے معانی کہتے ہیں کہ استثنا تشریک کی نفی کے لئے موضوع ہے یعنی مستثنیٰ منہ کے افراد میں سے جو کوئی مستثنیٰ سے غیر ہے وہ حکم میں مستثنیٰ کا شریک نہیں ہوتا اور اس سے تخصیص لازم آتی ہے یعنی حکم کا ثبوت مستثنیٰ کے لئے لازم آتا ہے اور ان افراد کے لئے جو مستثنیٰ کے سوا ہیں حکم کی نفی لازم آتی ہے علمائے معانی اس تخصیص کو قصر کہتے ہیں حنفی مذہب کے علمائے اصول نے استثناء کی تعریف کئی طرح سے کی ہے چنانچہ

مصنف ایک تعریف کو یوں بیان کرتے ہیں۔ **ش۵** یعنی علمائے حنفیہ فرماتے ہیں کہ جملہ استثنائیہ میں سے استثناء کرنے کے بعد جو کلام باقی رہتا ہے گویا متکلم نے وہی کلام کیا ہے اور شروع کلام مسکوت عنہ ہے دوسری عبارت میں یوں سمجھنا چاہیئے کہ نکالنے کے بعد جو کچھ باقی رہے اس کے ساتھ تکلم کرنا استثناء ہے گویا کہ متکلم نے اسی قدر کے ساتھ تکلم کیا ہے جو نکالنے کے بعد باقی بچا ہے اور جو اس سے زیادہ تھا وہ نظر انداز کر دیا گیا اگر کوئی یہ کہے کہ اس تقدیر پر لا الٰہ الا اللہ سے اللہ تعالیٰ کے غیر کی معبودیت کی نفی تو ہو جائے گی مگر اللہ کی معبودیت کا ثبوت نہ ہوگا کیونکہ وہ تو اس امر میں داخل ہے کہ گویا اس کے ساتھ تکلم ہی نہیں کیا ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ کلمہ توحید کا مقصود ہی صرف معبودان باطل کی نفی ہے اور اللہ تعالیٰ کے وجود کا تو مشرکین کو اقرار تھا کیونکہ وہ اللہ کے ساتھ دوسرے معبودانِ باطل کو بھی شریک کرتے تھے کچھ اللہ کے منکر نہ تھے بعض نے یوں تعریف کی ہے کہ جن چیزوں کو صدر کلام کا حکم متناول ہے ان میں سے بعض کے دور کرنے کا نام استثناء ہے **ش۶** یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک شروع کلام ہی تمام افراد کے واسطے ثبوت حکم کی علت ہے مگر استثناء اس کو عمل سے روکتا ہے جیسا کہ تعلیق میں شرط نہ پائے جانے سے کلام پورا نہیں ہوتا اسی طرح استثناء میں بوجہ چند افراد کے مستثنیٰ ہو جانے کے ان چند افراد پر حکم جاری نہ ہوگا شافعیہ اور حنفیہ کے اختلاف کا فائدہ اس جگہ ظاہر ہوتا ہے جہاں مستثنیٰ جنس مستثنیٰ منہ کے خلاف ہو مثلاً کہے کہ مجھ پر ہزار روپے ہیں دس کپڑے کم یا دس بکریاں کم تو حنفیہ کے نزدیک یہ استثناء صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس میں بیان ہونے کی صلاحیت نہیں اس لئے کہ جنس خلاف ہے حنفیہ نے یہ اصول باندھ لیا ہے کہ جو چیزیں پیمانے میں بکتی ہیں یا ترازو میں تلتی ہیں ان کو روپوں میں سے استثناء کرنا درست ہے تو اس قدر کی قیمت کم کر کے باقی روپے دینا ہوں گے چنانچہ جب کوئی یوں اقرار کرے کہ مجھ پر زید کے دس روپے ہیں ایک من گیہوں کم تو اس کے معنی یہ ہوں گے مجھ پر زید کے دس روپے ہیں جن میں سے بقدر ایک من گیہوں کی قیمت کے روپے کم ہیں تاکہ دس کے متناولات میں داخل ہو جائے اور ان کے سوا اور چیزوں کا درست نہیں بوجہ نہ ہونے مجانست کے اور شافعی کے نزدیک بوجہ مجانست مالیت کے یہ استثناء بھی صحیح ہوگا اور ہزار روپے میں سے تھانوں یا بکریوں کی قیمت کم کر کے دی جائے گی کیونکہ استثناء کا عمل دلیل معارض کا سا ہے اور وہ بحسب امکان کے ہونا ہے اور امکان یہاں مقدار قیمت کی نفی کر دینے میں ہے اور یہ درست نہیں اس لئے کہ جب استثناء کی صحت کے لئے کپڑے کی قیمت مقرر کرنا واجب ہوا تو استثناء کو معارضہ بنانا کیا ضرور ہے بلکہ ماورائے استثناء سے تعبیر کر لینا چاہیئے علاوہ اس کے استثنائے معارضہ شافعی کے نزدیک استثنائے متصل میں ہے جس میں مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں ایک جنس کے ہوتے ہیں اور مثال مذکور استثناء منفصل کے قبیل سے ہے جس میں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہیں ہوتا خلاصہ کلام یہ ہے کہ استثناء سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ منجملہ ان چیزوں کے جن کو کلام متناول تھا بعض مراد نہیں اہل نحو کہتے ہیں کہ استثناء میں نفی و اثبات شرط ہے یعنی اگر مستثنیٰ منہ منفی ہو تو مستثنیٰ مثبت ہوتا ہے اور وہ اگر مثبت ہوگا تو یہ ضرور منفی ہوگا اور جمہور شافعیہ اور مالکیہ اور حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے اور حنفیہ میں سے بھی اعلیٰ درجہ کے محققین جیسے فخر الاسلام اور شمس الائمہ اور قاضی ابوزید کا یہی مختار ہے مگر کچھ حنفیہ کا یہ قول ہے کہ استثناء میں نہ نفی کا حکم ہوتا ہے نہ اثبات کا بلکہ وہ مسکوت ہے غرض اس سے صرف اس بات کا بیان کرنا ہے کہ مستثنیٰ منہ کا حکم ماسوائے مستثنیٰ کے لئے ہے مگر علمائے نحو و معانی اسی اگلے مذہب کے ہیں اور بڑی دلیل اس مذہب کے صحت کی لا الٰہ الا اللہ ہے کہ یہ کلمہ توحید اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ مستثنیٰ کا حکم مخالف ہو کیونکہ جب غیر اللہ سے الوہیت کی نفی ہوگی اور اللہ کے لئے الوہیت کا اثبات ہوگا تو اس وقت مدعائے توحید حاصل ہوگا۔

ع مثال هذا فی قوله علیه السلام لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فعند الشافعی

صدر الكلام انعقد علة لحرمة بيع الطعام بالطعام على الاطلاق وخرج عن هذه الجملة صورة المساوات بالاستثناء فبقي الباقي تحت حكم الصدر ونتيجة هذا حرمة بيع الحفنة من الطعام بحفنتين منه ؏ وعندنا بيع الحفنة لا يدخل تحت النص لان المراد بالمنهي يتقيد بصورة بيع يتمكن العبد من اثبات التساوی والتفاضل فيه كيلا يودي الى نهي العاجز فما لا يدخل تحت المعيار المسوی كان خارجا عن قضية الحديث

ش ؏ مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ کھانے کی چیزوں کو کھانے کی چیزوں کے بدلے نہ فروخت کرو مگر برابر پس امام شافعی کے نزدیک شروع کلام علی الاطلاق بیع طعام کا طعام سے حرام ہونے کی دلیل ہے مگر بوجہ استثناء کے مساوات کی صورت اس سے جدا ہے یعنی برابر فروخت کرنے میں حرمت نہیں اس تقریر سے ایک مٹھی طعام کو دو مٹھی طعام کے ساتھ فروخت کرنا ناجائز ہوا۔ متن ؏ اور علمائے حنفیہ کے نزدیک ایک مٹھی طعام کی بیع دو مٹھی طعام کے ساتھ ناجائز نہیں کیونکہ وہ اس حکم میں داخل ہی نہیں کیونکہ غرض ایسی بیع کی حرمت ثابت کرنے سے ہے جسمیں تساوی اور تفاضل کسی معیار یعنی وزن یا کیل کے ساتھ پیدا ہو سکتا ہو تاکہ عاجز کی نہی لازم نہ آئے یعنی جو چیز بندے کی قدرت میں نہیں اس کی نہی لازم نہ آئے کہ یہ قبیح ہے پس جو چیز تحت معیار داخل نہیں وہ قضیہ حدیث سے علیحدہ نہیں ہے اس اجمال کی تفصیل دوسرے طور پر یہ ہے کہ مقادیر میں شرعی نصف صاع سے کم کا اعتبار نہیں البتہ نصف صاع کا صدقہ فطر وغیرہ میں اعتبار ہے تو جو اس سے کم ہے تو وہ لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ کی حرمت کی تحت میں داخل نہ ہوگا بلکہ اپنی حالت اصلی پر باقی رہے گا اور حنفیہ کے نزدیک اصل اشیاء میں اباحت ہے تو مقدار شرعی سے جو کم ہے وہ اباحت میں داخل ہے اس لئے بیع ایک مٹھی طعام کی بدلے میں دو مٹھی طعام کے جائز ہے اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس طعام کی ایسی حالت ہو کہ وہ اباحت اصلی کے تحت میں داخل نہ ہو یعنی زیادہ ہو اس کو جب فروخت کرو تو بجز برابر کے فروخت نہ کرو پس قلیل سے جو قدر شرعی میں داخل نہیں نص میں کسی طرح تعرض نہیں مقدار شرعی میں نصف صاع تک کا اعتبار ہے اس سے کم کا اعتبار نہیں اور ایک مٹھی گیہوں وزن نہیں رکھتے تو اس صورت میں بیع ایک مٹھی گیہوں کی دو مٹھی گیہوں کے عوض جائز ہوگی سود نہیں سمجھی جائے گی کیونکہ علت سود کا تحقق اسمیں نہیں اور جب طعم کو علت سود کی قرار دیا جائے گا تو علت اس مقدار کو بھی شامل ہوگی۔ فائدہ ۔ اگر استثناء ایسے جملوں کے بعد واقع ہو جو باہم معطوف علیہ و معطوف ہوں خواہ عطف حرف جمع کیساتھ ہو یا ایسے حرف کے ساتھ جو بعدیت اور ترتیب بلا مہلت کے کیلئے ہے یا ایسے حرف کے ساتھ ہو جو ترتیب مع مہلت کا فائدہ دیتا ہے جیسے یوں کہے کہ مجھ پر زید کے سو روپے ہیں اور عمرو کے سو روپے ہیں اور بکر کے سو روپے ہیں مگر دس کم تو اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک استثنا کا تعلق سب سے پچھلے جملے کے ساتھ ہوگا اور اس صورت میں زید اور عمرو کو سو سو روپے دینے ہوں گے اور بکر کو نوے روپے اور امام شافعی کے نزدیک سب کے ساتھ استثناء کا تعلق ہوگا اور تینوں کو نوے نوے روپے دینے لازم آئیں گے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ استثناء کا تعلق حنفیہ کے نزدیک بعض اجزاء کے ساتھ اظہر ہے اور شافعیہ کے نزدیک اس کا تعلق کل اجزاء کے ساتھ اظہر ہے قاضی ابو بکر باقلانی اور امام غزالی کے نزدیک اس میں توقف ہے کیونکہ اس بات کا علم حاصل نہیں کہ حقیقت صرف پچھلے میں ہے یا تمام میں اور سید مرتضیٰ اثنا عشری

کہتے ہیں کہ دونوں میں مشترک ہے پس جب تک کوئی قرینہ ظاہر نہ ہو توقف کیا جائیگا حنفیہ کے مذہب پر دلائل یہ ہیں (۱) استثناء کو پہلے کلام کیساتھ ملاکر کہنا شرط ہے اور یہ امر یہاں صرف جملۂ اخیرہ کے ساتھ پایا جاتا ہے اس لئے اس کا تعلق اخیر ہی کے ساتھ ہوگا اور باقی جتنے جملے ہیں ان کے ساتھ نہ ہوگا اور عطف کے ذریعہ سے جو ایک جملے کو دوسرے جملے کے ساتھ اتصال حاصل ہے وہ ضعیف ہے یہاں تک کہ استثناء صحیح ہونے کے لئے ناکافی ہے کیونکہ جملوں میں عطف سے بجز اس کے تحقق فی الواقع کے اور کوئی فائدہ حاصل نہیں اور یہ امر عطف نہ ہونے کی صورت میں بھی حاصل ہے اور عطف نہ ہونے کی صورت میں ایک کو دوسرے کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا پس عطف کی صورت میں بھی نہ ہوگا۔ (۲) پہلے جملے کا حکم ثبوت میں عموماً ظاہر ہے اور اس کا رفع بعض سے بوجہ استثناء کے مشکوک ہے، اور دلیل مشکوک ہونے کی یہ ہے کہ شاید استثناء صرف سب سے پچھلے ہی کے لئے ہو تو ایسی حالت میں پہلے کا حکم مرفوع نہ ہوگا اور استثنا کا تعلق کل کے ساتھ بھی جائز ہے اور اس تقدیر پر پہلے جملے کا حکم بھی اٹھ جاتے گا اور جبکہ پہلے جملے کے حکم کا رفع مشکوک قرار پایا تو استثنا اس کا معارض نہ ہو سکے گا کیونکہ ظاہر کا معارضہ مشکوک سے نہیں ہوتا اور جبکہ معارضہ نہیں ہو سکتا تو پہلے جملے کا حکم مرفوع بھی نہیں ہو سکتا بخلاف پچھلے جملے کے کہ اس کا حکم ظاہر نہیں بلکہ اس کا رفع ظاہر ہے کیونکہ کلام اس میں ہے جس کو کوئی پھیرنے والا نہیں اس لئے اس میں بالاتفاق استثناء لازم ہوا شافعیہ اس طرح اپنے مذہب پر دلائل لاتے ہیں (۱) عطف کی وجہ سے متعدد چیزیں مفرد کی طرح ہو جاتی ہیں اس لئے یہ سب جملے ایک جملے کی طرح قرار پائیں گے اور اس صورت میں جو چیز ایک جملے کے ساتھ متعلق ہوگی وہ سب ساتھ ہوگی (ج) عطف کی وجہ سے متعدد کا واحد کی طرح قرار پانا اس وقت میں ہے کہ دوسرے کا عطف پہلے کی طرف بغیر استثناء کے ہو اور جبکہ متعدد چیزیں بوجہ عطف کے واحد کی طرح ہو جائیں گی تو پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ استثنا ایک کے ساتھ متعلق ہو اور اس ایک کے ساتھ اس کے تعلق سے کل کے ساتھ اس کا تعلق سمجھا جائے گا کیونکہ عطف کے واقع ہوتے ہی علیحدگی سے قطع نظر ہو جاتی ہے اور دوسرے کا عطف اول پر بغیر استثناء کے ممنوع ہے ہاں یہ جائز ہے کہ استثنا اولاً پچھلے کے ساتھ متعلق ہو پھر یہ پچھلا مع استثناء کے معطوف ہو پہلے پر اور مجموعہ بمنزلے جملۂ واحدہ کے ہو جائے پس اس صورت میں تعلق استثناء کا کل کے ساتھ لازم نہ آئے گا۔ (۲) اگر کوئی قسم کھائے کہ نہ روٹی کھاؤں گا اور نہ پانی پیوں گا اور اس کے ساتھ انشاء اللہ ملادے تو اس کا تعلق دونوں فعلوں کے ساتھ ہوگا . . . . اور کھانے پینے سے قسم نہ ٹوٹے گی اور اس میں شافعیہ اور حنفیہ دونوں کا اتفاق ہے (ج) یہ شرط ہے استثناء نہیں ہے اور ان دونوں میں بہت سی باتوں کا فرق ہے پس ایک کا قیاس دوسرے پر جائز نہیں شرط تقدیراً مقدم ہوتی ہے کیونکہ اس کے لئے صدارت کلام ہے اور استثناء میں مستثنیٰ کا مؤخر ہونا اصل ہے (۳) کبھی یہ مقصود ہوتا ہے کہ استثناء سب سے ہو پھر اس صورت میں اگر ہر جملے کے بعد استثناء کو ذکر کیا جائے گا تو تکرار بری معلوم ہوگی۔ اس لئے سب سے پچھلے جملے کے بعد اس کا ذکر کرنا لازم ہے اور اس ایک جگہ کے بعد ذکر کرنے سے سب سے استثنا ہو جائے گا کیونکہ ہر جملے کے بعد ذکر کرنے میں تکرار ہے جو فصاحت و بلاغت کے خلاف ہے (ج) تکرار میں کسی طرح کی قباحت نہیں ہوتی ہاں مگر جب کہ اتصال کا اور کل کے ساتھ تعلق کا قرینہ موجود ہو تو تکرار قبیح ہے اور اس میں گفتگو جاری نہیں ہے (۴) استثناء کی صلاحیت تو ہر جملے میں ہے پھر صرف پچھلے جملے کے ساتھ اس کی تخصیص کرنا ترجیح بلا مرجح ہے اور تحکم سے خالی نہیں (ج) جبکہ استثنا میں ہر ایک کے ساتھ متعلق ہونے کی صلاحیت ہے تو مجموعے کے ساتھ متعلق کرنا بھی ترجیح . . . بلا مرجح و تحکم ہوگا اور باوجود اسکے سب سے پچھلے جملے سے استثناء کا قرب ہے اس لئے اس کے ساتھ استثناء کا تعلق اولیٰ اور یقینی ہے پس یہی اس کے لئے وجہ ترجیح ہے اب تحکم کب ہوا **تنبیہ** آیت قذف میں اللہ فرماتا ہے۔ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا

تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ یعنی جو لوگ پاکدامن عورتوں کو زنا کی تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ پیش کریں تو ان کے اسّی درے مارو اور ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو اور یہی لوگ فاسق ہیں مگر جو لوگ اس کے بعد توبہ کرلیں یہ آیت تین مختلف جملوں پر مشتمل ہے ایک جملہ فَاجْلِدُوْا ہے دوسرا وَلَا تَقْبَلُوْا تیسرا وَاُولٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ امام شافعیؒ نے ان میں سے جملہ لا تقبلوا کو جملہ فاجلدوا سے منقطع کردیا ہے باوجودیکہ دونوں باہم معطوف علیہ و معطوف ہیں اور جملہ اُولٰئِكَ هم الفٰسِقُوْنَ کا عطف جملہ ولا تقبلوا پر قرار دیا ہے حالانکہ پہلا جملہ اسمیہ خبریہ ہے اور دوسرا فعلیہ انشائیہ پھر انہوں نے استثناء کو ان دونوں کی طرف مصروف کیا ہے اور فاجلدوا کا استثناء سے کوئی تعلق باقی نہیں رکھا اور اپنی رائے پر دلیل یوں لائے ہیں کہ جب کوئی شخص تہمت زنا لگانے کے بعد توبہ کرلیتا ہے تو اس کی شہادت قبول ہوتی ہے اور اس پر عدم فسق کا حکم جاری ہوتا ہے اس لئے استثناء کا تعلق پچھلے دونوں جملوں یعنی شہادت نہ قبول کرنے اور فاسق ہونے کے ساتھ ہوا اور چونکہ فاجلدوا سے ولا تقبلوا کا تعلق کاٹ دیا گیا اس لئے استثنا کو اس سے تعلق نہ رہے گا اور سبب اس کا یہ ہے کہ اگر ان دونوں جملوں میں بھی عطف باقی رکھا جاتا تو توبہ کے بعد قاذف سے حد ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ استثناء ان کے نزدیک کل کی طرف مصروف ہوتا تو فاجلدوا کی طرف مصروف ہونے سے حد کا اٹھ جانا لازم آتا اس لئے فاجلدوا کو ولا تقبلوا سے منقطع کردیا گیا غرضکہ شافعی کے نزدیک توبہ سے عدم قبول شہادت اور فسق ساقط ہو جاتے ہیں او حد ساقط نہیں ہوتی اور یہ مذہب نہایت بعید ہے اس لئے کہ فاجلدوا اور ولا تقبلوا بطور جزاء تہمت زنا کے واقع ہوتے ہیں کیونکہ صیغۂ امر کے ساتھ واقع ہوئے ہیں اور حکام وقت کو اللہ نے یہ حکم دیا ہے کہ جو کوئی محصنہ عورت پر زنا کی تہمت کرے تو تم اس پر حد جاری کرو اور اس کی گواہی قبول مت کرو پس شہادت کا رد کرنا بھی تہمت کی جزاء ہے اور حد کی تتمیم کے لئے واقع ہے اور شافعی کے قول کے مطابق ایسا نہیں ہوسکتا وَاُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ جملہ مستانفہ ابتدائیہ ہے اور مقام جزا میں واقع نہیں ہے اور استثناء صرف اسی طرف مصروف ہوتا ہے۔

ع ومن صور بيان التغيير ما اذا قال لفلان علي الف وديعة فقوله علي يفيد الوجوب وهو بقوله وديعة غيره الى الحفظ ۲ع وقوله اعطيتني واسلفتني الفا فلم اقبضها من جملة بيان التغيير ۳ع وكذا لو قال لفلان علي الف زيوف ۴ع وحكم بيان التغيير انه يصح موصولا ولا يصح مفصولا۔

ش ۱ع اور بیان تغییر کے قبیل سے یہ بھی ہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے بطور امانت ہیں۔ پہلے علی سے وجوب ثابت ہوا تھا کہ ہزار واجب الادا ہیں مگر ودیعۃ کہنے نے اس کلام کو حفاظت کی طرف متغیر کردیا۔ ش ۲ع ایسے ہی یہ کہنا بھی کہ دیئے تو نے مجھکو یا بطور سلم کے سپرد کئے تو نے مجھ کو ایک ہزار روپے پس میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا بیان تغییر ہے کیونکہ اعطیتنی اور اسلفتنی سے قبضہ ثابت ہوتا تھا فلم اقبض کہکر اسکو بدل دیا ش ۳ع ایسا ہی اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایکہزار روپے کھوٹے ہیں اس میں بھی زیوف بڑھانے سے تغیر آگیا کیونکہ علیّ الف کہنے سے بظاہر ہزار کھرے روپے واجب ہوتے تھے کیونکہ رواج ایسا ہی ہے پس جب کھوٹے

کا لفظ کہدیا تو وہ بات بدل گئی تنبیہ معلوم کرنا چاہیئے کہ شرط موخر کو بیان تغییر کہتے ہیں اور شرط مقدم حنفیہ کے نزدیک بیان تغییر نہیں یہی حال استثنا یعنی خارج کرنے کا ہے۔ شرح ۱ حکم بیان تغییر کا یہ ہے کہ وہ موصولا درست ہے مفصولاً درست نہیں کیونکہ ایسے کلام غیر مستقل ہوتے ہیں جو اپنے ماقبل کے بدون معنی کا فائدہ نہیں دے سکتے مثلاً اگر کوئی کہے کہ مجھ پر زید کے دس روپے ہیں اور ایک مہینہ کے بعد کہدے مگر تین یا تین سے کم تو کلام کب صحیح مانا جائے دوسری وجہ یہ ہے کہ بیان تغییر لفظ کو معنی ظاہر سے پھیرنے کیلئے قرینہ ہے اور قرینہ کا ذی القرینہ سے استعمال میں مقارن ہونا ضرور ہے تیسرے اگر بیان تغییر کا مفصول ہونا صحیح ہو تو کاموں میں بڑی پریشانی بڑھ جائے سچ جھوٹ کا یقین اٹھ جائے کیونکہ ہر خبر میں احتمال استثناء کا ہے پس اگر عموم فی الواقع حق ہوگا تو احتمال کذب کا بوجہ استثناء کے باقی رہے گا اور اگر فی الواقع کذب ہوگا تو بوجہ استثناء کے صدق کا احتمال باقی رہے گا۔ اور اسی طرح بیع وشراء اور عقد نکاح اور طلاق کا بھی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ سب میں استثنائے مغیر کا احتمال لگا رہیگا چوتھے اگر تاخیر استثنا کی جائز ہوتی تو اللہ تعالیٰ حضرت ایوب کو یہ حکم نہ دیتا خذ بیدک ضغثا فاضرب بہ ولا تحنث یعنی تو اپنے ہاتھ میں سینکوں کا مٹھا لے اور اس سے مار دے اور قسم میں جھوٹا نہ ہو اس قصے کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت ایوبؑ اپنی زوجہ پر کسی وجہ سے خفا ہو گئے اور قسم کھائی کہ صحت کے بعد اس کو سو لکڑیاں ماروں گا جب ان کو صحت ہو گئی تو اللہ نے قسم پوری ہونے کے لئے یہ حیلہ بتا دیا اگر استثناء کی تاخیر صحیح ہوتی تو بجائے سینکوں کے مارنے سے استثنا قسم کے باطل کرنے کیلئے اولیٰ ہوتا اور پھر اس کی کوئی حاجت نہ رہتی۔ پانچویں ترمذی نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرا منھا فلیکفر عن یمینہ ولیفعل یعنی جو شخص حلف کرے کسی یمین پر پھر دیکھے اسی کے خلاف کو بہتر تو کفارہ دے اپنی یمین کا اور چاہیئے کہ وہی کرے جو بہتر ہے آنحضرت نے قسم کا مخلص کفارے کو قرار دیا اگر استثنا کی تاخیر مستثنیٰ منہ سے صحیح ہوتی تو . . . .
آپ اس کو بھی قسم کا مخلص قرار دیتے اور جب کوئی قسم سے خلاصی حاصل کرنا چاہتا تو اس وقت انشاء اللہ تعالیٰ کہہ لیتا اور قسم باطل ہو جاتی اور کفارہ لازم نہ آتا اگرچہ ابن عباسؓ سے اس کے خلاف میں کئی روایات مروی ہیں ایک یہ ہے کہ تاخیر ایک ماہ تک درست ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک برس تک تاخیر درست ہے اور تیسری روایت میں ہے کہ تاخیر مدت العمر کے لئے درست ہے اور حسن بصری کہتے ہیں کہ جب تک مجلس نہ بدلے تو استثنا کی تاخیر درست ہے مگر اول تو ان روایات کے ثبوت میں کلام ہے اور اگر صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ اجماع کے خلاف ہے اور خاصکر پیغمبر علیہ السلام کی منشا کے اور حق یہ ہے کہ ان کا قول تاویل طلب ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر بات میں انشاء اللہ کہنا بھول جائے تو کلام سابق کا اعادہ کر کے انشاء اللہ اس سے ملا دے اور یہی تاویل حسن بصری کے قول کی سمجھنی چاہیئے۔

ع۱ ثم بعد هذا مسائل اختلف فيها العلماء انها من جملة بيان التغيير فتصح بشرط الوصل او من جملة بيان التبديل فلا تصح وسياتي طرف منها في بيان التبديل
ع۲ **فصل** واما بيان الضرورة ع۳ فمثاله في قوله تعالى وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ اوجب الشركة بين الابوين ثم بين نصيب الام فصار ذلك بيانا لنصيب

الاب ۱ؒ وعلى هذا قلنا اذا بينا نصيب المضارب وسكتنا عن نصيب رب المال صحّت الشركة ۵ؒ وكذلك لو بينا نصيب رب المال وسكتنا عن نصيب المضارب كان بيانا ۶ؒ وعلى هذا حكم المزارعة ۷ؒ وكذلك لو اوصى لفلان وفلان بالف ثم بين نصيب احدهما كان ذلك بيانا لنصيب الآخر ۸ؒ ولو طلق احدى امرأته ثم وطى احدٰهما كان ذلك بيانا للطلاق فى الاُخرٰى

ش ۱ؒ اس کے بعد چند مسئلے ایسے ہیں کہ صاحبین کے نزدیک بوجہ بیان تغییر ہونے کے بشرط وصل ان کا لانا درست ہے اور بوجہ بیان تبدیل ہونے کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک موصولا بھی درست نہیں کچھ طریقے اس کے بیان تبدیل میں مذکور ہوں گے ش ۲ؒ بیان ضرورت اسے کہتے ہیں کہ کوئی لفظ تو ایسا نہ بولا گیا ہو جو اس بیان پہ دلالت کرے مگر مقتضائے کلام کی ضرورت سے وہ بیان حاصل ہو ش ۳ؒ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کے والدین اس کے مال کے وارث ہوں تو ماں کا حصہ ایک ثلث ہے یہاں باپ کے حصے کا صراحۃ بیان نہیں مگر بوجہ ضرورت اقتضائے کلام کے معلوم ہو گیا کیونکہ حصر میراث انہیں دونوں میں ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ان دونوں میں سے ماں صرف ایک ثلث کی مستحق ہے پس گو کہ دو ثلث کی نسبت سکوت ہے لیکن چونکہ حصہ میراث ان ہی دونوں میں تھا یہ سکوت ہی بیان ہے اور اس امر کا کہ دو ثلث باقی ماندہ کا مستحق باپ ہے یا مثلاً وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ مشرکین کے ذبائح کی حرمت کا بیان ہے اس لئے کہ اس زمانے میں مسلمان اہل کتاب کے ذبائح سے پرہیز کرتے تھے جب اہل کتاب کے ذبائح کی حلت کی تخصیص فرمائی گئی تو بحکم ضرورت مشرکین کے ذبائح کی حرمت ثابت ہو گئی یا مثلاً وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّا اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ یعنی جو تم عورتوں کو دے چکے ہو اس میں سے کچھ بھی واپس لینا تمہیں جائز نہیں ہے مگر جبکہ دونوں کو خوف ہو کہ ہم حدود اللہ یعنی احکام خدا پر قائم نہ رہ سکیں گے تو اگر تمہیں (اے مسلمانو) ڈر ہو کہ خدا کی حدوں پر وہ قائم نہ رہ سکیں گے تو اگر عورت مرد کو کچھ دے کر اپنا پیچھا چھڑا لے تو آپس میں ان دونوں کو گناہ نہیں اللہ تعالیٰ نے خلع کی حالت عورت کے فعل کو تو بیان کر دیا ہے کہ وہ مرد کو کچھ دے کر طلاق لیلے مگر زوج کے فعل سے سکوت فرمایا یہ نہیں کہا کہ وہ کیا کرے حالانکہ اس کا فعل ضروری ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا فعل وہی ہے جو پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی طلاق دینا کما قال اللہ تعالیٰ اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ یعنی طلاق دو بار کر کے ہے پھر اگر اس کے بعد رکھنا چاہے تو خوش خوئی کے ساتھ رکھے یا حسن سلوک کے ساتھ رخصت کر دے ش ۴ؒ اسی قیاس پر علمائے حنفیہ نے حکم دیا ہے کہ شرکت مضاربت میں جب مضارب کا حصہ نفع میں بتلا دیا کہ مثلاً آدھا ہے یا تہائی ہے اور رب المال کا حصہ نہیں بتلایا تو بوجہ ضرورت اقتضائے کلام کے رب المال کا حصہ خود معلوم ہو جائے گا کہ مضارب کے حصے سے جو باقی نفع رہا وہ حصہ رب المال کا ہے ش ۵ؒ اسی طرح اگر رب المال کا حصہ مثلاً آدھا یا زیادہ بیان کر دیا تو جو باقی رہا وہ حصہ مضارب کا ہو گا ش ۶ؒ اور ایسا ہی حکم مزارعت کا ہے کہ کاشتکار کا حصہ جب مذکور ہوا تو جو باقی رہا وہ مالک زمین کا ہو گا ش ۷ؒ اسی طرح اگر کسی شخص نے دو آدمیوں کے واسطے ایک ہزار روپے کی وصیت کی اور اس میں سے ایک کا حصہ مثلاً تین سو روپیہ بیان

کیا تو بلا ذکر دوسری کو ساتھ سو ملیں گے۔ ش۲۸ اور اگر کسی شخص نے کہا کہ میری دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق ہے معین نہیں کیا پھر ایک کے ساتھ صحبت کی تو اس سے معلوم ہو جائے گا کہ مطلقہ دوسری زوجہ ہے نہ وہ عورت جس سے صحبت کی ہے کیونکہ ظاہر حال مسلمان کا اس بات کو نہیں چاہتا کہ وہ مطلقہ بائنہ کے ساتھ صحبت کرے ہاں اگر طلاق رجعی ہوگی تو عورت کے ساتھ صحبت کرنا اس بات کا بیان نہیں قرار پاسکتا کہ دوسری مطلقہ ہے کیونکہ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ خاص اسی کو طلاق دے کر رجعت کرلی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے کیونکہ شرع نے بطور استحباب کے اس بات کی طرف دعوت کی ہے اور مسلمان کے حال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے اجابت کی ہوگی۔

ع۱ بخلاف الوطی فی العتق المبهم عند ابی حنیفة لان حل الوطی فی الاماء یثبت بطریقین فلا یتعین جهة الملك باعتبار حل الوطی ع۲ فصل واما بیان الحال ع۳ فمثال فیما اذا رای صاحب الشرع امرا معاینة فلم ینه عن ذلك کان سکوته بمنزلة البیان انه مشروع ع۴ والشفیع اذا علم بالبیع وسکت کان ذلك بمنزلة البیان بانه راض بذلك ع۵ والبکر البالغة اذا علمت بتزویج الولی وسکتت عن الرد کان ذلك بمنزلة البیان بالرضاء والاذن ع۶ والمولی اذا رای عبده یبیع ویشتری فی السوق فسکت کان ذلك بمنزلة الاذن فیصیر ماذونا فی التجارات ع۷ والمدعی علیه اذا نکل فی مجلس القضاء یکون الامتناع بمنزلة الرضاء بلزوم المال بطریق الاقرار عندهما ع۸ وبطریق البذل عند ابی حنیفة

ش۱ یعنی طلاق مبہم کا حکم عتق مبہم سے جدا ہے یعنی اگر کسی شخص نے اپنی مملوکہ کنیزوں میں سے ایک غیر معین کو آزاد کر دیا پھر انہیں سے ایک سے صحبت کی تو اس دوسری غیر موطوءہ کو آزاد نہیں سمجھا جائے گا امام اعظمؒ کے نزدیک کیونکہ اماء یعنی مملوکہ کنیزوں میں صحبت کی حلت دو طریقے سے ثابت ہوتی ہے ایک مملوکیت سے اور دوسرے آزاد کر دینے کے بعد اس کے ساتھ نکاح کر لینے سے پس حلت جماع کے واسطے صرف ملک ہی متعین نہ ہوگی ش۲ بیان حال یہ ہے کہ متکلم کا حال مراد پر دلالت کرے یعنی متکلم کے طرز سے یہ بات ثابت ہو کہ وہ جو اس فعل کو دیکھ کر خاموش رہا تو وہ اس کو قابل مداخلت کے نہیں سمجھا تھا بلکہ اس کی رضامندی ایسے محل کے سکوت سے ثابت ہوتی ہے گو اس نے زبان سے کوئی لفظ رضامندی کا نہ کہا مگر اس کی زبان حال رضامندی پر دلالت کرتی ہے پس یہ ایسا سکوت ہے کہ حال متکلم کی دلالت کی وجہ سے بیان واقع ہوتا ہے ش۳ جیسے شارع نے کام یا لین دین کو اپنے سامنے ہوتے دیکھا اور اس سے نہ روکا شارع کا سکوت فرمانا بیان ہے اس امر کا کہ یہ عمل مشروع ہے اور ایسے کا سکوت اباحت کے حکم کا قائم مقام مانا جائیگا۔ پس نبی علیہ السلام کے سامنے کسی کام کا کیا جانا اور آپ کا اس سے نہ روکنا اس کا

2 مشروعیت کی دلیل ہے کیونکہ آپ کی شان کے یہ خلاف تھا کہ آپ کسی ناجائز کام کو کرتے دیکھتے اور اس سے منع نہ کرتے آپ مخلوق کو حق کی طرف دعوت کرنے کے لئے مبعوث ہوئے تھے تو آپ کا خاموش رہنا اس فعل کی مشروعیت کی دلیل ہے اور آپ کے مقرر رکھنے سے اس کا جواز ثابت ہوگا کیونکہ آپ برے کام میں کسی آدمی کو مبتلا دیکھ کر خاموش نہیں رہ سکتے تھے اور اسی قبیل سے ہے صحابہ کا بھی کسی معاملے میں سکوت اختیار کرنا بشرطیکہ انکار کرنے کی قدرت رکھتے ہوں اور وہ شخص بھی مسلمان ہو جسکے فعل کو دیکھ کر انہوں نے سکوت اختیار کیا ہے چنانچہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے ایک کنیز خریدی اور اس کے اولاد خریدار سے ہوئی پھر وہ کنیز کسی اور کی نکلی اور یہ قضیہ حضرت عمر کے پاس پہنچا آپ نے وہ کنیز مالک کو دلوادی اور خریدار کو حکم دیا کہ اولاد کی قیمت مالک کو دے تاکہ اولاد آزاد ہو جائے مگر جو منافع خریدار نے اس عرصے میں اولاد کے بدن اور باندی سے حاصل کئے تھے اس کی بابت کوئی حکم نہیں دیا اور یہ قضیہ حضرت علیؓ کے مشورے سے طے ہوا اور دوسرے صحابہؓ نے بھی سنا اور دیکھا مگر کسی نے ان کے منافع کے متعلق کوئی بات نہ کہی تو ان کے سکوت سے مستفاد ہوتا ہے کہ ولد مغرور کے منافع کا تاوان باپ پہ لازم نہیں آتا اگر ولد مغرور کے منافع بدنی کا تاوان بھی مشتری پہ لازم آتا اور صحابہ اس کے حکم دینے سے سکوت کر جاتے تو یہ کہنے کا موقع ملتا کہ انہوں نے دیدہ و دانستہ ایک واجبی بات کو ضرورت کے وقت چھپایا اور اس سے انہیں گناہ لازم آتا حالانکہ وہ گناہ سے محفوظ ہیں ش ۴ اور شفیع نے حق شفعہ والی جائداد کو فروخت ہوتے دیکھا اور کچھ نہ کہا تو یہ خاموش رہنا بیان ہے شفیع کے رضامند ہو جانے کا پھر اگر شفعہ طلب کرے گا تو دعویٰ سنا نہ جائے گا کیونکہ طلب شفعہ سے سکوت کرنا اعراض پہ دلالت کرتا ہے ش ۵ اور باکرہ عورت نے سنا کہ ولی نے اس کا نکاح پڑھا دیا اور اس نے رد نہیں کیا تو اس سے اسکی رضامندی اور اجازت ثابت ہوگی کیوں کہ اس کو ایسے موقع پہ اختیار ہے کہ انکار کر دے اگرچہ قیاس یہ بھی چاہتا ہے کہ سکوت اس کی نارضامندی پر بھی دلالت کرے مگر تجربے سے ثابت ہوا ہے کہ عورت کا سکوت . . . .
ہمیشہ رضامندی اور اذن کے موقع پر بوجہ شرم کے رہتا ہے اور انکار کے موقع پہ ایسا نہیں ہوتا اور تائید اس کی حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ بخاری و مسلم نے ابوہریرہ سے روایت کی ہے کہ صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کس طرح ہے اذن کنواری عورت کا آپ نے فرمایا کہ اذن اس کا یہ ہے کہ چپ رہے۔ ش ۶ اور مالک نے اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرتے دیکھا اور خاموش رہا تو اس خاموشی سے اذن ثابت ہوگا اور وہ غلام تجارات میں ماذون سمجھا جائے اگر یہ سکوت اذن نہ سمجھا جائے تو غلام اور جو اس سے معاملہ کرتے ہیں دھوکے میں پڑ جائیں زفر اور امام شافعی کہتے ہیں کہ مالک کے سکوت سے رضامندی ثابت نہیں ہو سکتی اس لئے کہ کبھی سکوت رضامندی کی وجہ سے ہوتا ہے . . . .
اور کبھی نہایت خفگی اور نفرت کے سبب سے کبھی غلام کو حقیر اور بیوقعت جان کر مالک خاموش رہتا ہے پس جبکہ سکوت اتنی باتوں کا احتمال رکھتا ہے تو صرف رضامندی کو حجت قرار دینا درست نہیں ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مالک کا سکوت رضامندی پہ محمول نہ کیا جائے تو غلام اور اُس سے معاملہ کرنیوالے دھوکے میں پڑ جائیں اور دھوکہ دین میں حرام ہے کیونکہ اس سے ضرر پہونچتا ہے پس دھوکے کا دفع کرنا ضرور ہے اس ضرورت سے اس کے سکوت کو بیان قرار دیا اور بمنزلے اذن کے سمجھا گیا اور ایسا بہت کم واقع ہوتا ہے کہ کوئی آدمی اپنے ماتحت پہ خفگی کی وجہ سے اس کو اپنی منشا کے خلاف کام کرنے سے منع نہ کرے بلکہ زیادہ تر یہی ہے کہ جب اسکے فعل سے خوش ہوتا ہے تو اس کو منع کر دیتا ہے اور ڈانٹ بھی بتاتا ہے اس لئے ابوحنیفہ نے جانب رضا کو ترجیح دے کر یہ قرار دیا کہ جب مالک اپنے غلام کو کام کرتا دیکھے اور خاموش رہے تو اس کی رضامندی پہ دلیل ہے ش ۷ اور مدعی علیہ نے جب مجلس قضا میں قسم سے رکیا تو یہ قسم سے باز رہنا گویا مال دینے پہ راضی ہو جانا ہے بطور اقرار کے صاحبینؒ کے نزدیک . ش ۸ اور بطور خرچ کرنے اور دینے

کے امام اعظم کے نزدیک وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسا کہ قسم سے باز رہنا جھوٹی قسم سے احتراز کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح نفس قسم سے احتراز پر بھی دال ہے اسی وجہ سے چھ چیزوں میں امام اعظمؒ کے نزدیک استحلاف جاری نہیں ہوتا اور صاحبین کے نزدیک جاری ہوتا ہے کیونکہ بذل ان اشیاء میں جاری نہیں ہوتا یہانتک کہ اگر کسی عورت پر مرد دعوے کرے کہ یہ میری ملک نکاح میں ہے۔ اور عورت جواب دے کہ میرے اور اس کے درمیان نکاح منعقد نہیں ہوا تھا میں نے تو اپنے نفس کو اس کے لئے بذل کر دیا تھا۔ تو عورت کے بذل کو عمل نہ ہوگا حالانکہ اقرار ان اشیاء میں عمل کرتا ہے۔

ع فالحاصل ان السكوت فی موضع الحاجة الی البيان بمنزلة البيان وبهذا الطريق قلنا الاجماع ينعقد بنص البعض وسكوت الباقين ع **فصل** واما بيان العطف فمثل ان تعطف مكيلا او موزونا على جملة لمجملة يكون ذلك بيانا للجملة المجملة ع مثاله اذا قال لفلان علی مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة كان العطف بمنزلة البيان ان الكل من ذلك الجنس ٭ ٭ ٭ ٭

ش ۱ حاصل یہ ہے کہ جہاں بیان کرنے کی ضرورت ہو وہاں خاموش ہو جانا بمنزلے بیان کے ہے اسی واسطے علمائے حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی عمل کے ہونے کے وقت بعض مجتہد یا اہل حل وعقد اس کا حکم دیں اور دوسرے خاموش رہیں تو اجماع منعقد ہو جاتا ہے اور ایسا اجماع سکوتی کہلاتا ہے اور رد کرنے کی مدت تین دن ہیں کہ اس عرصہ میں اس امر میں غور و خوض کر لینے کے بعد بھی خاموش رہیں اور کوئی عذر پیدا نہ کریں تو سکوت ان کی رضامندی سمجھا جائے مگر اکثر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تامل وغور کرنے کے لئے کوئی مدت مقرر نہیں ہے بلکہ اتنا عرصہ گذر جانا چاہیئے جس سے معلوم ہو جائے کہ اگر کسی کو اس رجحان میں خلاف ہوتا تو ضرور اس کی طرف سے اس عرصہ میں ظاہر ہو جاتا مگر امام شافعی مطلق سکوت کو رضامندی کی دلیل نہیں سمجھتے ان کے نزدیک سکوت سے رضامندی مستفاد ہونے کے لئے کوئی قرینہ قاطع ایسا ہونا چاہیئے کہ جو موافقت پر دلالت کرتا ہو مثلاً اکثر منہ وہ حادثہ واقع ہوا اور باقی اہل اجتہاد اس سے سکوت کریں اور رد نہ کریں تو یہ سکوت البتہ موافقت کی دلیل ہوگا ورنہ کبھی تعظیم کی وجہ سے اور کبھی ریاؤا اور خوف اور تقیہ کی وجہ سے اور کبھی تامل وغور کرنے کی وجہ سے سکوت کیا جاتا ہے باوجودیکہ اس کام پر رضامندی نہیں ہوتی یہی مذہب عیسٰی بن ابان حنفی اور قاضی ابو بکر باقلانی کا ہے چنانچہ ایک بار حضرت عمرؓ کے پاس مال بچ گیا تھا آپ نے صحابہ سے صلاح پوچھی کہ اس کو کیا کرنا چاہیئے انہوں نے مشورہ دیا کہ اس کو وقت حاجت تک روک کے رکھنا چاہیئے حضرت علیؓ بھی اس وقت موجود تھے مگر کچھ بولے نہیں جب انسے دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ میرے نزدیک اس کو مسلمانوں پر تقسیم کر دینا مناسب ہے اور اس باب میں ایک حدیث بھی بیان کی حضرت عمرؓ نے یہی کیا دیکھو علیؓ خاموش بیٹھے دوسرے صحابہ کی باتیں سنتے رہے مگر ان کی رائے اور تھی جو ان کے رد بالت کرنیکے بعد کھلی دبدبے اور خوف و دہشت کی وجہ سے سکوت ہونے کی مثال یہ ہے کہ ابن عباسؓ مسئلہ عول میں حضرت عمرؓ کے مخالف تھے مگر ان کی ہیبت کیوجہ سے ان کے سامنے اپنی رائے کا اظہار نہ کر سکے حضرت عمرؓ کے بعد انہوں نے اپنے اختلاف کا اظہار کیا اور کہا کہ عمرؓ کے سامنے میں لڑکا تھا ان کی ہیبت کی وجہ سے جرأت نہ ہوئی اور باقی تمام صحابہ حضرت عمرؓ کی رائے کے ساتھ اتفاق رکھتے تھے عول یہ ہے مثلاً ایک عورت مری اس نے شوہر اور ماں اور سگی

بہن چھوڑی تو عامہ کے نزدیک مسئلہ چھ سے ہے پھر چھ سے آٹھ کی طرف عول کر جائیگا اور ابن عباسؓ کے نزدیک شوہر کو نصف تین کا پہنچے گا اور ماں کو تہائی دو کا اور باقی تمام بہن کو ملے گا وہ کہتے تھے کہ مال میں دو نصف ایک ثلث نہیں ہے یعنی جب مال میں سے نصف اور نصف نکلجائیگا تو پھر ثلث کہاں باقی رہے گا جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ کسی کی تعظیم و تقیہ کی وجہ سے حق کو چھپانا فسق ہے اور جو بات خلاف ہو اس سے سکوت کرنا حرام ہے اور صحابہ عدالت سے متصف تھے تو ان کی شان سے یہ بعید ہے اگر امر حق کو چھپانے کے ساتھ وہ متہم ہوں تو اس کا ایسا خراب نتیجہ نکلے کہ اس کا تدارک ممکن نہ ہو اور کسی شرعی بات اور شرعی مسئلے میں وثوق نہ رہے کیونکہ قرآن و حدیث ان ہی کے ذریعہ سے ہمکو پہنچے ہیں اور حضرت علی نے جو فتوے میں سکوت کیا تو ممکن ہے کہ وہ سکوت اس وجہ سے ہو کہ وہ صحابہ کے فتوای کو اچھا جانتے ہیں مگر صدقے کا جلد ادا کرنا بوجہ قیل و قال سے بچنے اور رعایت حسن و ثناء و عدل کے لحاظ سے زیادہ بہتر ہو علاوہ اس کے حق بات کا اظہار عند السوال واجب ہے اور جب تک حضرت علی سے سوال نہیں کیا گیا تو ان کو بولنا ضرور نہ تھا یا اس لئے وہ خاموش رہے کہ جو لوگ بحث کر رہے تھے وہ خود مجتہد تھے تو حضرت علیؓ نے خیال کیا کہ ان کی رائے میں جیسا مناسب معلوم ہو گا اس کے مطابق عمل کریں گے اور اسمیں کسی قسم کی حرمت نہیں اور ابن عباسؓ سے جو روایت کی ہے وہ محدثین محققین کے نزدیک صحیح نہیں گو طحاوی وغیرہ نے اس کو بیان کیا ہے کہ مگر محققین نے اسمیں کئی طرح کے عیب نکالے ہیں حضرت عمر جیسے حق شنو آدمی بہت کم پیدا ہوتے ہیں وہ تو عبد اللہ بن عباس کی باتوں کو بڑے آدمیوں کی باتوں سے بھی زیادہ قبول کرتے تھے اور ان سے مشورہ لیتے تھے پھر ان پر حضرت عمر کی طرف سے ہیبت کیوں ہوتی جیسا کہ اس روایت سے ظاہر ہے جو بخاری نے تفسیر سورۃ اذا جاء نصر اللہ میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر مجھے بڑے بوڑھے بدریوں میں بٹھایا کرتے تھے ان میں سے بعض کو یہ امر ناگوار گزرا اور عمرؓ سے کہا کہ ایسے تو ہمارے بچے ہیں اس کو ہمارے ساتھ ہمارے برابر بٹھاتے ہو حضرت عمر نے کہا کہ یہ بوجہ فضیلت علمی کے ہے۔ الی اخر الحدیث اور مسئلہ عول میں تو حضرت عمرؓ نے صحابہ سے مشورہ کیا تھا اپنی کوئی رائے بیان نہیں کی تھی جس کی مخالفت سے ابن عباس ڈرتے پھر سب کے مشورے سے جو بات قرار پائی اسپر عملدرآمد ہوا اور جو دلیل ابن عباسؓ کی طرف سے عول کے رد کی بیان کی گئی ہے وہ بھی نامعقول ہے کیونکہ عول کے قائلین نے دو نصف اور ایک ثلث کے واسطے کب کہا تھا تاکہ ان پر اعتراض وارد ہو سکے بلکہ وہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ نے سہام کو اس طرح نہیں کیا ہے پس سہم ہر ایک کا کم کرنا چاہیئے تاکہ دو نصف اور ایک ثلث . . . . . .

. . . لازم نہ آئے پس جس چیز کے ساتھ انپر رد کیا جاتا ہے وہی انکے لئے حجت ہے پس ایسا اور نہ ہمارا عبد اللہ بن عباسؓ کیطرف سے بعید ہے اور حق یہ ہے کہ ابن عباسؓ کیطرف ایسے قول کی نسبت کرنا گویا انپر افترا کرنا ہے ۔ نمبر ۲ بیان عطف اسطرح ہے کہ مثلاً کسی مکیلی یا وزنی چیز کو کسی جملہ مجمل پر عطف کریں یہ معطوف کیلی یا وزنی معطوف علیہ مجمل کا بیان ہو جائیگا اور یہ بیان طول کلامی کے دفع کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے مگر خاص ان ان موقعوں پر جہاں سکوت کرنا متعارف ہے تو ایسے موقع پر سکوت کرنے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ بیان یہاں مراد ہے اس لئے اس کے ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہوتی یہی امر بیان مسکوت عنہ کے ثبوت کا قرینہ ہوتا ہے مکیلی ان اشیاء کو کہتے ہیں جو پیمانے میں ناپ کر بکتی ہیں اور وزنی وہ ہے جو تلکر بکتی ہے مثلاً کسی نے کہا کہ فلاں شخص کا میرے ذمے ایک سو اور ایک روپیہ ہے یا ایکسو اور ایک قفیز گیہوں ہے اس کلام اور اس عطف سے معلوم ہو گا کہ تمام ایک ہی قسم ہے سب روپے ہیں یا سب گیہوں کے قفیز ہیں کیونکہ یہ امر متعارف ہے کہ جب کسی عدد کے تمیز سے سکوت کیا جائے اور اس کے ساتھ دوسرے عدد کو مع تمیز کے عطف کے ساتھ ذکر کیا جائے تو پہلے عدد سے بھی وہی تمیز مراد ہوتا ہے جو اس کے بعد والے عدد کا تمیز ہے اور ہمیشہ ایسے موقعوں پر اعتماد اس بات پر کیا جاتا ہے۔ جو بظاہر سمجھی جاتی ہو اور اس کا سمجھا جانا متعارف

بھی ہو اور یہ بات انہی چیزوں میں دیکھی گئی ہے جو اکثر معاملات میں آدمی کے ذمے ثابت ہوتی رہتی ہیں اور ایسی چیزیں وہی ہیں جو کیلی ہوں یا وزنی اور روپے پیسے بھی معاملات میں آدمی کے ذمے ثابت ہوتے رہتے ہیں تو جب ان میں سے کسی چیز پر عطف کرکے معطوف علیہ سے تمیز کو حذف کر دیتے ہیں تو ذہن اس عطف اور اکثر استعمال کے قرینے سے فوراً اسی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ معطوف میں محذوف وہی ہے جو معطوف علیہ میں تمیز واقع ہوا ہے پس سو اور ایک روپیہ کی تقدیر سو روپے اور ایک روپیہ ہوگی جس کو اختصار کے ساتھ ایک سو ایک روپیہ بھی کہتے ہیں مثال مذکورۂ بالا میں سو کا تمیز طول کلامی اور کثرت استعمال کی وجہ سے محذوف ہو گیا ہے۔

ع۱ وکذا لو قال مائۃ وثلثۃ اثواب او مائۃ وثلثۃ دراھم او مائۃ وثلثۃ اعبد فانہ بیان ان المائۃ من ذلک الجنس بمنزلۃ قولہ احد وعشرون درھما ع۲ بخلاف قولہ مائۃ وثوب او مائۃ وشاۃ حیث لایکون ذلک بیانا للمائۃ ع۳ واختص ذلک فی عطف الواحد بما یصلح دینا فی الذمۃ کالمکیل والموزون ع۴ وقال ابو یوسف یکون بیانا فی مائۃ وشاۃ ومائۃ وثوب علی ھذا الاصل ع۵ **فصل** واما بیان التبدیل وھو النسخ

ش۱ اسی طرح اگر کہا میرے پاس سو اور تین کپڑے ہیں یا سو اور تین روپے ہیں یا سو اور تین غلام ہیں ان سب میں بیان اس بات کا ہے کہ سو جو معطوف علیہ ہے وہ معطوف کی جنس سے ہے جیسے کوئی کہے کہ اکیس روپے ش۲ برخلاف اس بات کے کہ کوئی کہے کہ مجھ پر سو اور ایک کپڑا ہے یا سو اور ایک بکری ہے تو ان مثالوں میں معطوف بیان معطوف علیہ کا نہ ہوگا یہاں تین مسئلے ہیں ایک یہ کہ معدود مفرد کا عطف معدود پر کیا جائے اور معدود مقدرات کی جنس سے ہو جیسے مائۃ درھم میں آیا ہے کہ دوسرے عدد کا ذکر معطوف . . . . میں بھی ہونا چاہیئے برابر ہے کہ مقدرات کی جنس سے ہو یا غیر مقدرات کی جیسا کہ مائۃ وثلثۃ اعبد میں تیسرے یہ کہ غیر معدود کا غیر مقدرات میں سے عطف کیا جائے جیسے مائۃ وثوب ومائۃ وشاۃ میں پس پہلے دونوں مسئلوں میں معطوف بیان ہوتا ہے معطوف علیہ کا اور تیسرے مسئلے میں ایسا نہیں ہوتا ش۳ یہ حکم بیان عطف کا خاص ہے اور اس چیز میں موجود ہونیکی صلاحیت رکھے مثلاً کیلی ہو یا وزنی واحد سے مراد غیر مضاف ہے ش۴ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ سب مثالوں میں خواہ کیلی و وزنی ہوں یا نہ ہوں اسی طرح معطوف بیان معطوف علیہ کا ہوگا پس مائۃ وثوب و مائۃ وشاۃ میں معطوف علیہ کا بیان معطوف ہے کیونکہ دونوں بمنزلے شے واحد کے ہیں کیونکہ واو جمعیت کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ مائۃ ودرھم میں ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رح یہ کہتے ہیں کہ کپڑا اور بکری ان اشیاء میں سے نہیں ہیں جو اکثر معاملات میں آدمی کے ذمے ثابت ہوتی ہیں۔ کپڑا اور بکری آدمی کے ذمے نہ قرض سے ثابت ہوتے ہیں نہ بیع سے مگر خاص سلم میں ثابت ہوتے ہیں اور جبکہ کپڑا اور بکری اکثر معاملات میں آدمی کے ذمے واجب نہیں ہوتے تو ان کی ضرورت بھی متحقق نہ ہوگی اس لئے ان کا عطف قرینہ بیان کا واقع نہ ہو سکے گا پس ان مثالوں میں سو کا عدد مجمل رہے گا اسلئے مقر سے پوچھا جائے گا کہ سو سے کیا مراد ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس قول میں بھی لفلان علی مائۃ ودرھم مائۃ مجمل ہے اور اس کی تفسیر کی حاجت ہے جیسے اس قول میں لفلان علی مائۃ وثوب تو ان کے نزدیک دونوں قولوں میں مقر سے پوچھا جائے گا کہ سو سے کیا مراد ہے شافعی اپنے مدعا پر دلیل یوں لاتے ہیں کہ عطف کا مبنی تغایر

پر ہے اور تفسیر کا مبنیٰ اتحاد پر ہے اسلئے درہم کا عطف مائۃ پر کرنے سے درہم سَو کی تفسیر نہیں ہو سکتا پس اس قول میں مائۃ سے مراد درہم نہیں ہو سکتے جواب اس کا یہ ہے کہ ابو حنیفہ معطوف کو معطوف علیہ کے عدد کی تفسیر نہیں قرار دیتے بلکہ مراد ان کی یہ ہے کہ معطوف علیہ کے تمیز سے اس وجہ سے سکوت کیا گیا ہے کہ معطوف اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اس کی جنس سے ہے اور یہ امر تغائر کے منافی نہیں ہے بعض اساتذہ ایسے مواد میں لفلان علی مائۃ درہم معطوف کے معطوف علیہ کا بیان ہونے پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ اگر کسی عدد پر ایک ایسے عدد کا عطف کیا جائے جس کے ساتھ تمیز و تفسیر موجود ہو اور معطوف علیہ کا تمیز و تفسیر محذوف ہو تو معطوف علیہ کا تمیز و تفسیر متعارف ہے یعنی وہی پہلے عدد کا تمیز و تفسیر مانا جاتا ہے جو دوسرے عدد کا ہے جیسے کہے مائۃ وثلثۃ اثواب تو تین کپڑے بالاتفاق سو کا بیان ہوں گے اور تین اور سَو کپڑوں کا اقرار سمجھا جائے گا اور اگر معطوف علیہ پر بجائے عدد کے ایسی چیز کا عطف ہو جس کی تقدیر عدد کے ساتھ یا وزن کے ساتھ کی جاتی ہے جیسے درہم اور قفیز تو عدد کی مشابہت کی وجہ سے وہی تفسیر و بیان معطوف علیہ کا قرار پائے گا جو معطوف کا تفسیر و بیان ہے اور قرینہ اس پر معطوف ہوگا مثلاً کسی نے کہا لفلان علی مائۃ ودرھم او مائۃ وقفیز حنطۃ سو پہلی مثال میں سَو سے بھی سو درھم مراد ہوں گے اسی طرح دوسری مثال میں سَو سے سَو قفیز گیہوں مقصود ہوں گے یعنی ایک سَو ایک درم اور ایک سَو ایک قفیز گیہوں کا اقرار ہوگا جیسا کہ سَو اور تین کپڑوں کے اقرار میں اور اگر معطوف کوئی ایسی چیز ہو جس کی تقدیر عدد کے ساتھ نہ ہوتی مثلاً ایک شخص کہے کہ علی مائۃ وثوب او مائۃ وشاۃ یعنی مجھ پر سَو اور کپڑا ہے یا سَو اور بکری ہے تو کپڑا اور بکری سَو کا بیان نہ ہوں گے کیونکہ کپڑے اور بکری کو عدد سے مشابہت نہیں اس لئے ان کو اقوال ذیل پر قیاس نہیں کر سکتے علی مائۃ وثلثۃ اثواب او مائۃ وثلثۃ دراھم یعنی فلاں کے مجھ پر سَو اور تین تھان ہیں یا سَو اور تین درم ہیں **ش ۵** یعنی بیان تبدیل کا نام نسخ ہے لغت میں نسخ کے معنی زائل کرنے اور نقل کرنے کے ہیں تناسخ ارواح اسی سے ماخوذ ہے کیونکہ معتقدین تناسخ کا عقیدہ یہ ہے کہ روح ایک بدن سے دوسرے بدن میں انتقال کرتی ہے علمائے اسلام کے نزدیک یا ان کی اصطلاح میں نسخ اس امر کو کہتے ہیں جو کسی حکم کی انتہائی مدت پر دلالت کرے اور یوں بھی تعریف کی جاتی ہے کہ ایک زمانے کے بعد ایک شرعی دلیل کا دوسری دلیل شرعی پر وارد ہونا اس طرح کہ دوسری دلیل کا جو حکم شرعی ہے اس کے خلاف کو چاہتی ہو چونکہ دلیل ناسخ ایک زمانے کے بعد یعنی تاخیر کے ساتھ وارد ہوتی ہے اس لئے نسخ تخصیص نہیں ہو سکتا بہر صورت مراد نسخ سے یہ ہے کہ ایک چیز سے حکم کا تعلق منتہی یا مرتفع ہو جاتا ہے حکم میں تغیر نہیں آتا اس کے تعلق میں تغیر آجاتا ہے کیونکہ نسخ کے معنی یہ ہیں کہ کسی چیز سے متعلق ہونا مصلحت قدیم کا بموجب اقتضائے وقت کے جیسے ابتدائے اسلام میں ترک قتال مصلحت تھا اسی واسطے آیت لکم دینکم ولی دین یعنی تم کو تمہارا دین اور مجھ کو میرا دین نازل ہوئی اور بعد قوت اسلام کے مصلحت قتال میں پیدا ہوئی تو حکم ہوا اقتلوھم حیث ثقفتموھم یعنی ان کو قتل کرو جس جگہ ان کو پاؤ تمام ناسخ و منسوخ کی بحث کا مدار اس آیت پر ہے۔ مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا یعنی ہم اے پیغمبر کوئی آیت منسوخ کرتے ہیں یا تمہارے ذہن سے اتارتے ہیں تو اس سے بہتر یا ویسی ہی نازل بھی کر دیتے ہیں پس قرآن میں نسخ کا انکار کرنا گویا اس آیت کا انکار کرنا ہے ننسخ معطوف علیہ اور ننسھا معطوف ہے جس سے غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دونوں کاموں میں سے جونسا کام کرتا ہے تو اس سے بہتر یا ویسی آیت نازل بھی کر دیتا ہے . . . . معطوف علیہ و معطوف شرط ہیں اور نات بخیر منھا و مثلھا عطف کے ساتھ جزا ہیں اور دونوں جگہ عطف تردیدی ہے اس لئے ہر شرط کے ساتھ جزا کا تعلق ہوتا ہے یعنی اگر اللہ تعالیٰ کسی آیت کو منسوخ کرتا ہے تو اس سے بہتر یا ویسی ہی نازل بھی کر دیتا ہے یا جس آیت کو ذہن

سے بھلانا چاہتا ہے تو اس سے بہتر یا ویسی ہی نازل بھی کر دیتا ہے پس مرزا حیرت کا مقدمہ تفسیر القرآن میں یہ کہنا کہ جب حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذہن مبارک سے منسوخہ آیت اتر گئی اور اس کی جگہ دوسری آیت ویسی یا اس سے بہتر نازل ہو گئی تو پھر کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ ایک آیت بھی منسوخ ہے کیونکہ منسوخہ آیتیں تو ذہن مبارک سے اتر چکی ہیں اور نبی کریم کو یاد نہ رہی ہیں نہایت تعجب کا مقام ہے یہ نہ سمجھا کہ او تردید کا حرف ہے اور یہ جن دو کلاموں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان میں سے ایک مراد ہوتا ہے دونوں مراد نہیں ہوتے تفسیر کبیر میں لکھا ہے قال ابو مسلم ان المراد من الآیات المنسوخۃ ھی الشرائع التی فی الکتب القدیمۃ من التوراۃ والانجیل کالسبت والصلوٰۃ الی المشرق والمغرب مما وضعہ اللہ عنا وتعبدنا بغیرہ فالیھود والنصاریٰ کانوا یقولون لا تؤمنوا الا لمن تبع دیننا فابطل اللہ ذلک بھذہ الآیۃ یعنی ابو مسلم معتزلی کا بیان ہے کہ قرآن مجید میں نسخ واقع نہیں ہوا اور اس کا قول ہے کہ آیات منسوخہ سے مراد وہ شریعتیں ہیں جو کتب متقدمہ یعنی توریت انجیل میں تھیں جیسے کہ شنبے کا ماننا اور مشرق و مغرب کی طرف نماز پڑھنا اور اس قسم کے حکموں کے مانند جن کی غیر بجا آوری کے لئے اللہ نے ہمیں مامور کیا یہود و نصاریٰ کہتے تھے کہ بجز اس کے جو ہمارے دین کا تابع ہو اور کسی پر ایمان نہ لاؤ پس اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے اس کو باطل کیا علماء نے ابو مسلم کے اس قول کو نہیں مانا ہے اور ان کا قول ہے کہ اس کا قول سیاق آیت سے بالکل مختلف ہے اور سابقہ ہی قاعدہ عربیہ کے بھی بالکل خلاف ہے بلکہ ایک احتمال سے تو آیات کتب متقدمہ مراد ہی نہیں ہو سکتیں اور وہ یہ ہے کہ ما شرطیہ الفاظ عموم سے ہے پس عام کا جس میں کچھ احتمال خصوص نہیں بلا دلیل قوی آیات کتب متقدمہ سے مخصوص کرنا اور اسے قرآن پر مشتمل نہ سمجھنا صراحۃً مخالف لغت ہے اسکے علاوہ مشرکین کا ذکر بھی آیۂ سابقہ میں نہ ہوتا اور سبب نزول آیت کا اعتراض اہل کتاب کا ہوتا تو بھی سبب نزول کی وجہ سے حکم عام مخصوص نہیں ہو سکتا تھا نکتہ منسوخیت کا محل ایسا حکم شرعی ہے جو وجود و عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہو اس طرح کہ ممکن عملی اور جو حکم عقلی اور واجب لذاتہ ہوتا ہے جیسے ایمان وہ منسوخ نہیں ہو سکتا کیونکہ حکم عقلی اور واجب لذاتہ میں بالذات حسن و خوبی ثابت ہوتی ہے اور جو چیز ایسی ہوگی اس میں عدم مشروعیت کا احتمال نہیں ہو سکتا اور نہ وہ چیز منسوخ ہو سکتی ہے جو لذاتہ ممتنع ہو جیسے کفر کیونکہ ایسی چیز کی ذات قبیح ہوتی ہے اور جس کی ذات قبیح ہو اس میں مشروعیت کا احتمال نہیں ہو سکتا چنانچہ کسی دین میں وجوب ایمان اور حرمت کفر کا نسخ نہیں ہوا ہے غرضکہ نسخ احکام عقلی و حسی میں نہیں ہو سکتا اور جس فعل کا حسن و قبیح ساقط نہ ہو سکے وہ کسی حالت میں نسخ کے قابل نہیں جیسے ایمان … کا وجوب اور کفر کی حرمت کہ یہ کبھی نسخ قبول نہیں کر سکتے حنفیہ اور معتزلہ کا یہی عقیدہ ہے مگر شافعیہ اس کے خلاف ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اشیاء میں حسن و قبیح ذاتی نہیں بلکہ شرع کی وجہ سے اس میں حسن و قبیح آتا ہے پس ان کے نزدیک کفر و ایمان برابر ہیں پھر جس کو شرع نے واجب قرار دیا وہ حسن ہے اور جس کو حرام قرار دیا وہ قبیح ہے اس لئے ان کے نزدیک تمام تکالیف کا نسخ عقلاً جائز ہے مگر غزالی کو اس مسئلہ میں شافعیہ سے خلاف ہے نکتہ تابید و توقیت نسخ کے منافی ہیں لہذا ایسا حکم منسوخ نہیں ہو سکتا جس کی تابید و توقیت ثابت ہو تابید سے یہ مراد ہے کہ جب تک دنیا باقی ہے وہ حکم بھی باقی رہے گا اور حکم کا دوام دو طور پر ثابت ہوتا ہے ایک تو اس طرح کہ کوئی ایسا لفظ صریحاً حکم کے ساتھ مذکور ہوتا ہے جس سے اس کی ہمیشگی ثابت ہوتی ہے چنانچہ جن پر حد قذف پڑی ہو ان کی گواہی نہ قبول کرنے کی نسبت اللہ فرماتا ہے وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا یعنی ان لوگوں کی گواہی جنہوں نے زنا کی تہمت لگائی اور حد کھائی کبھی قبول نہ کرو دوسرے دلالت سے حکم کی تابید ثابت ہوتی ہے چنانچہ جتنے شرعی احکام آنحضرت کے وقت میں جاری تھے اور آنحضرت کے انتقال کے زمانے تک جاری رہے وہ سب مؤبد ہیں اور ان کی تابید پر جس چیز سے دلالت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا اگر آنحضرت کی وفات کے

بعد نسخ ممتنع نہ ہوتا تو احکام شرعی میں فتور پیدا ہو جاتا .... اور شریعت کا بطلان لازم آتا جناب باری اس کی حفاظت کا وعدہ فرما چکا ہے حیث قال اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ توقیت سے مراد یہ ہے کہ حکم کو ایک خاص وقت کے ساتھ محدود کر دیا جائے تو وہ حکم قبل اس وقت کے کبھی منسوخ نہیں ہو سکتا نظیر اس کی یہ ہے وَالّٰتِيْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِي الْبُيُوْتِ حَتّٰى يَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا یعنی تمہاری آزاد اور شوہر والی عورتیں زنا کر بیٹھیں تو ان پر چار آزاد مرد گواہ مقرر کرو پھر اگر وہ پوری پوری گواہی دیں تو انہیں قید میں بند رکھو حتی کہ وہ قید میں مر جائیں یا خدا ان کے لئے کوئی اور رستہ نکال دے پھر شوہر والی عورت کی قید کا حکم رجم کا حکم نازل ہونے کے بعد موقوف ہو گیا اگر حکم موقت کا وقت تمام ہونے سے پیشتر نسخ ہو جائے تو بدا لازم آئے اور بدا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شئے کا ارادہ کرے اور پھر اس سے پشیمان ہو جائے اس لئے کہ ظاہر ہوئے اس پر وہ چیز جو پہلے سے اس پر ظاہر نہ تھی جس طرح آدمی میں تبدیل رائے ہوتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ نسخ اس حکم پر وارد ہوتا ہے جو تابید و توقیت سے بری ہو نکتہ نسخ خبر میں نہیں ہو سکتا خواہ گذرے ہوئے زمانے کی ہو یا زمانہ آئندہ کی کیونکہ اس سے کذب یا جہل لازم آتا ہے البتہ شئے کی حلت و حرمت کی خبر میں نسخ ہو سکتا ہے جیسے کہیں کہ یہ حلال ہے یا حرام تو ان دونوں میں نسخ جائز ہے کیونکہ یہ خبر انشاء کے حکم میں ہے مگر امام فخر الدین رازی شافعی اور آمدی وغیرہ بعض محققین کے نزدیک نسخ خبر کا جائز ہے برابر ہے کہ خبر ماضی ہو یا مستقبل اور بیضاوی وغیرہ بعض علماء کی رائے ہے کہ خبر مستقبل کا نسخ جائز ہے ماضی میں جائز نہیں جمہور کا مذہب نہایت روشن اور صاف ہے یہاں تک کہ اس پر دلیل لانے کی بھی چنداں حاجت نہیں اسلئے کہ نسخ .... کے لئے یہ شرط ہے کہ حکم ایسا ہو کہ اگر نسخ واقع نہ ہو تو وہ ہمیشہ رہے اور یہ امر خبر میں متصور نہیں اس لئے کہ اس کے حکم کا تحقق محکی عنہ کے وجود پر منحصر ہے خبر کو اس کے وجود و عدم میں دخل نہیں البتہ انشاء میں یہ بات متصور ہے کیونکہ یہاں لفظ موجب ہے بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو پس اس میں ضرور دوام ہو گا اگر مانع یعنی بیان نہ ہو اور انشاء عام ہے اس سے کہ حقیقۃ ہو جیسے امر و نہی کے صیغے یا حکما ہو جیسے كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ یعنی فرض کیا گیا تم پر روزہ کتب اگرچہ انشائے صیغہ نہیں مگر مقصود اس سے انشاء ہے خلاصہ یہ ہے کہ نسخ سوائے امر و نہی کے واقع نہیں ہوتا اور ان دونوں کے لئے یہ ضرور نہیں کہ امر و نہی کے صیغے کے ساتھ ہی ہو، بلکہ لفظ خبر کے ساتھ امر و نہی کے ہوں گے تب بھی نسخ ان کا ہو گا **نکتہ** ایسا نسخ بالاتفاق جائز ہے کہ اول شارع کسی خبر کے پہنچانے کی تکلیف دے پھر اس کے پہنچانے سے منع کر دے نظیر اس کی یہ ہے کہ ابوہریرہ سے مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے ان کو اپنی دونوں نعلین دیں اور فرمایا کہ ان کو لے جا اور جو تجھ کو اس باغ کے پیچھے ملے اور وہ گواہی دیتا ہو اس بات کی کہ کوئی معبود نہیں مگر اللہ اور اس کا دل اس بات پر متیقن ہو اس کو جنت کی بشارت دیدے ابوہریرہ کو سب سے اول حضرت عمر ملے انہوں نے یہ حال سنکر ابوہریرہ کی چھاتی میں مارا اور ان کو لوٹا دیا حضور پر نور نے حضرت عمر سے اس کا سبب دریافت کیا تو انہوں نے عرض کیا کہ ایسا کام نہ کیجئے کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ لوگ جنت کی بشارت سن کر اس پر تکیہ کر لیں گے اس لئے ان کو چھوڑ دیجئے کہ عمل کریں حضرت عمر نے فرمایا فخلھم یعنی ان کو چھوڑ دے مگر ہاں ایسا نسخ جائز نہیں کہ اول تو ایک چیز کی خبر پہنچانے کی تکلیف دی جائے پھر اس کے نقیض کے پہنچانے کی تکلیف دی جائے حنفیہ اور معتزلہ کا یہی مذہب ہے **نکتہ** جو مدلول خبر تغیر پذیر نہ ہو جیسے صانع عالم کا وجود اس کا نسخ بالاتفاق ناجائز ہے اور جو تغیر پذیر ہو تو جمہور کے نزدیک اس کا بھی نسخ ناجائز ہے مگر بعض علماء کے نزدیک جائز ہے **نکتہ** مباح الاصل کا دور کرنا نسخ نہیں کہلاتا مباح الاصل وہ احکام کہلاتے ہیں جن کے ساتھ کسی شریعت کا خطاب متعلق نہ ہوا ہو پس جب تک کسی شریعت میں ان کی حلت و حرمت کے

متعلق حکم نہ ہو وہ مباح الاصل ہیں چنانچہ حضرت آدم کے وقت سے حضرت نوح کے زمانے تک یہ دستور رہا کہ بہن اور بھائی کے باہم تزویج
ہوتی پھر مابعد کی شرائع میں اس کی حرمت ہوگئی اور حضرت نوح جب طوفان کے بعد کشتی سے اترے تو ان کی اولاد پر ہر حیوان کا گوشت
کھانا حلال تھا پھر حضرت موسیٰ کی زبان مبارک سے بہت سے جانداروں کا کھانا حرام ہوگیا اور حضرت موسیٰ سے قبل ہفتے میں ہر روز
شکار کرنا مباح تھا مگر حضرت موسیٰ کی شریعت میں شنبے کے دن شکار کرنا حرام ہوگیا اور اکثر حنفیہ جن میں سے ابوالحسن کرخی بھی ہیں باعتبار
اصلی کے دور کرنے کو بھی نسخ قرار دیتے ہیں کیونکہ اللہ پاک نے ابتدائے آفرینش سے انسان کو مطلق العنان اور بے قید پیدا نہیں کیا ہے اور یہ
کسی وقت بھی اس کی گردن طوق شریعت سے آزاد نہیں رہی ہے جیسا کہ اللہ فرماتا ہے اَیَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ یُّتْرَکَ سُدًی۔
کیا خیال کرتا تھا آدمی چھوڑا رہے گا بے قید پس کوئی وقت ایسا نہیں گذرا کہ وہ شریعت کا وقت نہ ہو جب یہ بات ٹھہری تو
اباحت شرعیہ ہے اور اس کا برطرف ہونا نسخ کہلائے گا۔ نکتہ تمام اہل شرائع مسلمان و نصاریٰ اس بات کے قائل ہیں کہ نسخ عقلاً جائز
ہے محال نہیں یہود میں سے صرف ایک فرقہ جو ابو عیسیٰ اصفہانی کا متبع ہے نسخ کو عقلاً جائز بتلاتا ہے اور تمام اہل شرائع نسخ کے وقوع
پر بھی متفق ہیں مگر یہود میں سے گروہ شمعونیہ کے نزدیک اس کا وقوع عقلاً محال ہے اور عنانیہ کے نزدیک سمعاً محال ہے اور یہ نسخ
کے وقوع سے انکار کرنا کسی مسلمان کا کام نہیں کیونکہ اس سے محمد رسول اللہ ﷺ کی نبوت کا ابطال لازم آتا ہے اسی لئے ابو مسلم
جاحظ معتزلی کے اس قول کی کہ نسخ جائز نہیں علماء نے تاویل کی ہے اس طرح کہ جاحظ درحقیقت نسخ کا انکار نہیں کرتا بلکہ اس نام
کے اطلاق سے بچنا چاہتا ہے اور اس کو تخصیص بولتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ جاحظ کے نزدیک نسخ ابطال ہے اور وہ ابطال کا منکر
ہے اور بعض نے کہا ہے کہ وہ نسخ کے واقع ہونے کا فقط ایک ہی شریعت میں منکر ہے اور بعض نے کہا ہے کہ نسخ کے صرف قرآن میں واقع ہونے کا منکر
ہے جو لوگ نسخ کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس سے بدا لازم آتا ہے مگر ان کو اتنا خیال کرنا چاہیئے تھا کہ نسخ میں محال ہونے کی کیا بات ہے وہ تو
ایک حکم کی مدت کا بیان ہے جیسے مار ڈالنے کے بعد زندہ کرنا یا مرض کے بعد صحت پہنچانا اور امیری کے بعد محتاج کردینا اور یہ بدا
نہیں ہے تو امر کے بعد نہی بھی بدا نہ ہوگی نسخ کا بڑا فائدہ آسانی ہے نکتہ نسخ کی حکمت یہ ہے کہ احکام مصلحت کے تابع ہوا کرتے
ہیں اور جس طرح وقت اور اشخاص بدلتے رہتے ہیں اسی طرح مصلحتیں بھی بدلتی رہتی ہیں اس وجہ سے جس قدر انبیاء آنحضرت سے
پہلے گذرے ان کی شرائع میں بھی نسخ جاری رہا چنانچہ روزے ایام بیض کے تیرھویں اور چودھویں اور پندرھویں کو ہر مہینے میں
تمام انبیاء پر فرض رہے حضرت موسیٰ کے عہد تک پھر وہ فرضیت جاتی رہی اور ختنہ کرنا ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے واجب ہوا
پہلے نہ تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔ ان ابراهیم اختتن بالقدوم وهو ثمانين سنة تحقیق ابراہیم علیہ السلام نے ختنہ کیا قدوم میں
حالانکہ وہ اسی برس کے تھے قدوم نام ایک جگہ کا ہے شام میں یا بسولے کا نام ہے تو اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ حضرت ابراہیم
نے اسی برس کی عمر میں قدوم سے اپنا ختنہ کیا اور دو بہنوں کا ایک شخص کے نکاح میں جمع ہونا اس طرح کہ دونوں زندہ ہوں آدم اور نوح
علیہما السلام کی شرع میں مباح تھا اور موسیٰ اور محمد علیہما السلام کی شرائع میں حرام ہوگیا اور اونٹ کا گوشت اور دودھ آدم علیہ السلام
کے عہد سے حضرت یعقوبؑ کے عہد تک حلال رہے حضرت یعقوبؑ نے بوجہ ایک منت کے اپنے اوپر وہ حرام کرلئے اور مدت
تک ان کی اقتداء لوگ کرتے رہے جب مخالفت کرنا شروع کی تو حضرت موسیٰؑ کے عہد میں توریت میں اونٹ کے گوشت اور
دودھ کی تحریم نازل ہوئی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں وہ حلال ہوگئے اور غنائم پہلی امتوں پر بوجہ ان کی قوت کے حلال نہ تھے
اور امت محمدی پر بوجہ ضعف کے حلال ہوئی پس اصل یہ ہے کہ جس عصر میں جیسا مکلفین کا حال اور عادات ہوتے ہیں ویسی ہی ش
قائم ہوتی ہیں کیونکہ زبانوں اور عادات کے اختلاف کے ساتھ مصالح بھی مختلف ہوجاتے ہیں پس اس وجہ سے نسخ صحیح ہوا ہے اور

کی مثال بعینہ طبیب کی ہے کہ ہر وقت میں اعتدال مزاج کی فکر رکھتا ہے جس طرح اشخاص اور وقت مختلف ہوتے ہیں طبیب کے احکام میں بھی اختلاف ہوتا رہتا ہے پس جو حکم وہ جوان کو دیتا ہے بڈھے کو نہیں دیتا بیساکھ اور جیٹھ میں شب کو میدان میں سونے کی اجازت دیتا ہے اس لئے کہ جانتا ہے کہ اس وقت میں میدان میں اعتدال کی حالت ہوتی ہے اور کنوار کاتک میں کہتا ہے کہ سائے کے تلے سونا چاہیئے اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ اس وقت میدان میں شبنم گرتی ہے اور وہ حالت اعتدال کی باقی نہیں رہتی۔

اع فیجوز ذلك من صاحب الشرع ولا یجوز ذلك من العباد۔

ش ۱ع پس نسخ شارع کی طرف سے ہو سکتا ہے بندوں کی جانب سے نہیں ہو سکتا ان کے تصرفات اور عبادات ہیں کیونکہ وہ بندے کی جانب سے تبدیل ہے اور بندے سے جس وقت تصرف صادر ہوتا ہے تو شرعاً صحیح مانا جاتا ہے پس جو چیز شرع کی جانب سے صحیح مانی گئی ہو اس کا باطل کرنا ناجائز ہے۔ تو بندے کا تصرف بھی جو شرع سے ثابت اور صحیح قرار دیا ہے اس کو بندے کا منسوخ کرنا جائز نہ ہوگا اور بیان تغییر سے جو بندے کے لفظ میں تغیر آجاتا ہے تو یہ اس کے لفظ کا ابطال نہیں بلکہ لفظ کو اس کے موجب کے معنی محتمل کی طرف پھیرنا ہے اور وہ بھی اس شرط سے کہ وصل ہو۔

اع وعلی هذا بطل استثناء الکل لانہ نسخ الحکم ۲ع ولا یجوز الرجوع عن الاقرار والطلاق والعتاق لانہ نسخ ولیس للعبد ذلك ۳ع ولو قال لفلان علی الف قرض او ثمن المبیع وقال وهی زیوف کان ذلك بیان التغییر عندهما فیصح موصولا وهو بیان التبدیل عند ابی حنیفة فلا یصح وان وصل ۴ع ولو قال لفلان علی الف من ثمن جاریة باعنیها ولم اقبضها والجاریة لااثر لها کان ذلك بیان التبدیل عند ابی حنیفة لان الاقرار بلزوم الثمن اقرار بالقبض عند هلاك المبیع اذ لو هلك قبل القبض ینفسخ البیع فلا یبقی الثمن لازمًا۔

ش ۱ع یہی سبب ہے کل کا استثنا کرنا کل سے باطل ہے کیونکہ اس میں نسخ حکم ہے جیسے کوئی شخص یوں کہے کہ اگر میں گھر ل جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر میرے تمام غلام اکثر مالکیہ اور شافعیہ کی یہ رائے ہے کہ نصف کا اور نصف سے ادہ کا استثناء درست ہے خواہ لفظاً متحد ہوں یا دونوں کا مفہوم متحد ہو یا مفہوم میں مستثنیٰ اخص ہو مستثنیٰ منہ سے اور حنابلہ کے نزدیک ف کا اور نصف سے زیادہ کا استثناء صحیح نہیں نصف سے کم کا صحیح ہے قاضی ابوبکر باقلانی شافعی کے نزدیک نصف اور نصف سے اکثر کا استثناء حالت میں صحیح نہیں جب کہ مستثنیٰ منہ عدد ہو حنفیہ کے نزدیک مستثنیٰ منہ عدد ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں اکثر کا استثناء صحیح ہے۔ اور اس پر وہ حدیث قدسی ہے جو مسلم نے ابوذرؓ سے روایت کی ہے۔ یا عبادی کلکم جائع الا من اطعمتہ فاستطعمونی اطعمکم یا عبادی کلکم عار الا من کسوتہ فاستکسونی اکسکم یعنی خدا فرماتا ہے اے میرے بندو تم

سب بھوکے ہو مگر جس کو میں نے کھلایا تو مجھ سے کھانا مانگو کہ تم کو کھلاؤں اے میرے بندو تم سب ننگے ہو مگر جس کو میں نے پہنایا تو مجھ سے لباس مانگو کہ تم کو پہناؤں ظاہر ہے کہ جن کو اللہ نے کھلانا کھلایا اور کپڑا پہنایا وہ اکثر ہیں پس مستثنیٰ اکثر ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ جہاں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی تمام افراد کو مستغرق ہو اور دونوں لفظاً ومعنًا یا فقط معنًا متحد ہوں تو وہ استثنا باطل ہے اول کی مثال کسی شخص نے یوں کہا کہ اگر میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر میرے تمام غلام دوم کی مثال اگر میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں ...... مگر میرے تمام مملوک پس اگر کوئی اقرار کرے کہ مجھ پر ہزار روپے ہزار کم آتے ہیں تو مثال مذکور میں ہزار پورے دینے ہوں۔ **ش٢ع** اور نہیں جائز ہے رجوع اقرار اور طلاق وعتاق سے کیونکہ ہر رجوع حکم میں فسخ کے ہے اور فسخ کرنا بندے کا کام نہیں اب مصنف بعض ایسے مسائل کا ذکر شروع کرتے ہیں کہ بعض علماء کے نزدیک ان کو بوجہ بیان تغیر ہونے کے بشرط وصل لانا درست ہے۔ اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک بوجہ بیان تبدیل ہونے کے موصولًا لانا بھی درست نہیں جس کی نسبت مصنف اوپر وعدہ کر چکے تھے **ش٣ع** اور اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے قرض کے ہیں یا کسی چیز کی قیمت کے اور ساتھ ہی کہدیا کہ یہ کھوٹے ہیں صاحبین کے نزدیک اس کا نام بیان تغیر ہے اس واسطے درست ہے اور امام اعظم کے نزدیک اس کو بیان تبدیل کہتے ہیں پس یہ درست نہیں خواہ موصولا ہی ہو کیونکہ عقد معاوضہ تو یہ چاہتا ہے کہ روپے عیب سے سالم واجب ہوں اور کھوٹا پن عیب ہے، پس کھوٹے کا نام لینا اقرار سے رجوع قرار پائے گا اور رجوع نہ موصولاً عمل کرتا ہے نہ مفصولاً پس اس کی حالت ایسی ہو گی جیسے دعوے اجل کی دین میں اور دعوے خیار کی بیع میں ہوتی ہے اور مصنف نے قرض کی اور ثمن بیع کی قید قول ذیل سے احتراز کے لئے لگائی ہے لفلان علی الف غصب او ودیعۃ وھی زیوف یعنی فلاں کے میرے ذمے ہزار روپے غصب کے ہیں یا امانت کے اور یہ کھوٹے ہیں کہ یہ قول موصولاً ومفصولاً بلا خلاف جائز ہے اس لئے کہ غصب اور ودیعت میں روپے کا کھرا ہونا لازم نہیں اس لئے کہ غاصب کے جیسے بھی روپے ہاتھ لگتے ہیں چھین لیتا ہے ان میں کھرے یا کھوٹے کی تعیین کیسے ہو سکتی ہے اسی طرح ایک شخص دوسرے کے پاس کھوٹے روپے بھی بطور امانت کے رکھ سکتا ہے رکھنے والے کو اس سے کیا بحث **ش٤ع** اور اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے ہیں خاص کنیز کی قیمت کے اور میں نے کنیز پر قبضہ نہیں کیا اور کنیز کا نشان بھی نہیں تو امام اعظم کے نزدیک اس کو بیان تبدیل کہیں گے کیونکہ لزوم قیمت کا اقرار کرنا ایسا ہے جیسا کہ ہلاک مبیع کے وقت قبضے کا اقرار کرنا جب قبضہ کرنے سے پہلے مبیع ہلاک ہو گئی تو بیع فسخ ہو گئی پس قیمت لازم نہیں رہے گی مقر کا لم اقبضہا کہنا اقرار قبض کو لزوم قیمت کے بعد رجوع قرار پایا ہے **تبدیل** جس کا نسخ کیا جائے اس کے لئے یہ ضرور نہیں کہ جب وہ مکلفین کو پہنچے تو اتنا زمانہ اور مہلت حاصل ہو کہ اس پر عمل در آمد کر لیا جائے بلکہ حکم وصول ہونے کے بعد اتنا قلیل زمانہ کافی ہے کہ مکلف اس حکم کا دل سے اعتقاد کر لے اسی لئے نسخ کے لئے دل سے اعتقاد کر لینے کا تمکن شرط ہے نہ اس پر عمل در آمد ہو جانے کا کیونکہ اعتقاد کرنا بھی طاعت سے کم نہیں عموماً شافعیہ اور اکثر حنفیہ کا جن میں سے فخر الاسلام اور شمس الائمہ بھی ہیں یہی مختار ہے مگر جمہور معتزلہ اور بعض اکابر حنفیہ جیسے ابو الحسن کرخی اور امام منصور ماتریدی اور قاضی ابو زید دبوسی اور امام جصاص ابو بکر رازی اور عموماً حنابلہ اور شافعیہ میں سے صیرفی اس مذہب کو پسند نہیں کرتے ان کی رائے یہ ہے کہ حکم مکلف کو پہنچنے کے بعد اتنا زمانہ ضرور حاصل ہونا چاہئے کہ وہ اس کے بجا لانے پر تمکن رکھتا ہو کیونکہ حکم دینے سے غرض یہ ہوتی

ہے کہ تحمیل کی جائے جواب اس کا یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے مالک بن صعصعہ سے حدیث معراج میں روایت کی ہے کہ شب معراج میں جناب سرور کائنات کو پچاس نمازوں کا حکم ملا مگر قبل اس سے کہ وہ ان کے بجا لانے پر متمکن ہوتے ۴۵ منسوخ ہو گئیں آنحضرت کو صرف ان کے اعتقاد کی مہلت حاصل ہوئی پس کبھی حکم سے صرف اعتقاد مقصود ہوتا ہے اور کبھی اعتقاد و عمل دونوں ہوتے ہیں۔ نبی علیہ السلام کو جو اول پچاس نمازوں کا حکم دیا گیا تھا تو وہاں صرف اعتقاد مقصود تھا اور جب ۴۵ منسوخ ہو کر پانچ باقی رہ گئیں تو یہاں اعتقاد اور عمل دونوں مقصود اور اعتقاد عمل سے قوی ہے کیونکہ فقط اعتقاد بھی قربت مقصودہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسا کہ متشابہات میں صرف اعتقاد ہی مقصود ہے اور اعتقاد کبھی ساقط نہیں ہوتا بخلاف عمل کے کہ وہ عذر کے وقت ساقط بھی ہو جاتا ہے جیسے ایمان کا اقرار اور نماز و روزہ کہ بسبب عذر کے ساقط ہو جاتے ہیں مگر ان کی حقیقت کا اعتقاد ساقط نہیں ہو سکتا دیکھو آدمی کبھی صرف نیکی کا دل سے قصد کرتا ہے تو اس کے نامہ اعمال میں نیکیاں لکھی جاتی ہیں باوجودیکہ ابھی کوئی عمل بدنی ظہور میں نہیں آتا اور سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ فعل بدن عبادت میں اس وقت تک شمار نہیں پا سکتا اور نہ اس پر کوئی ثواب مترتب ہوتا ہے جب تک کہ فعل قلب شریک نہ ہو جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے انما الاعمال بالنیات نہیں معتبر ہوتے اعمال مگر نیتوں کے ساتھ (۲) کسی قسم کا قیاس اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس سے کتاب یا سنت یا اجماع یا قیاس کا نسخ ہو سکے اس لئے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کتاب و سنت کے مقابلے میں عمل بالرائے کو ترک کیا ہے یہاں تک کہ ابوداؤد نے حضرت علی سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر دین کا مدار قیاس پر ہوتا تو نیچے کی جانب موزے کی مسح کرنے کے لئے اوپر کی جانب سے بہتر ہوتی اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ مسح کرتے تھے موزے اوپر کی جانب اور جبکہ قیاس کتاب و سنت کو منسوخ نہیں کر سکا تو اجماع کو بھی منسوخ نہیں کرے گا کیونکہ اجماع کتاب و سنت کے معنی میں ہے اور نہ ایک قیاس سے دوسرا قیاس منسوخ ہوتا ہے اسی لئے جب دو قیاسوں میں ایک زمانے کے اندر تعارض واقع ہوتا ہے تو مجتہد کا قلب جس کی ترجیح کی شہادت دیتا ہے وہ اس پر عمل کرتا ہے اور اگر دو زمانوں میں دو قیاس باہم متعارض ہوتے ہیں تو مجتہد پچھلے قیاس مرجوع الیہ پر عمل کرتا ہے اور پچھلا قیاس پھر اس حکم کی انتہا کو بیان نہیں کرتا جو پہلے قیاس سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ رائے اور قیاس کو انتہائے حسن و قبح کی معرفت میں دخل نہیں لیکن مجتہد کو دوسرے وقت یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جو قیاس تھا وہ صحیح نہ تھا اس لئے اس کو ترک کر دیتا ہے پس پچھلا قیاس پہلے کا ناسخ نہیں کہلاتا (۳) اجماع بھی کتاب و سنت اور اجماع و قیاس میں سے کسی ایک کو نسخ نہیں کر سکتا کیونکہ نبی علیہ السلام کے زمانے میں اگر کوئی حکم منسوخ ہوا تو وہ سنت کے قبیل سے ہے کیونکہ سرور کائنات بیان شرائع کے لئے منفرد تھے اور آنحضرت کے بعد اجماع اس لئے ناسخ نہیں ہو سکتا کہ احکام بوجہ انقطاع وحی کے مؤبد ہو گئے تھے علاوہ اس کے امت کے اجماع سے رائیوں کا اجتماع حاصل ہوتا ہے اور امت کو کسی حکم کی مدت کا اندازہ نہیں ہے اور نسخ بیان ہے اس بات کا کہ حکم کی مدت یہاں تک ہے اور اس وقت تک یہ حکم حسن ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ اجماع ناسخ نہیں ہو سکتا مگر معتزلہ کے نزدیک کتاب و سنت اور اجماع کا نسخ اجماع سے جائز ہے اور اس پر وہ دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مال زکوٰۃ میں مؤلفۃ القلوب کا حصہ مقرر کیا ہے اور وہ ان معززین عرب سے مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن کی خاطر داری کرنے اور ان کا دل پرچانے کے واسطے حکم دیا تھا پھر حضرت

ابوبکر کے زمانے میں اجماع ہو کر ان کا حصہ ساقط ہو گیا جواب اس کا یہ ہے کہ ان کا حصہ کچھ اجماع کی وجہ سے ساقط نہیں ہوا بلکہ ان کو بوجہ ضعف اسلام کے تالیف قلوب کے واسطے دیا جاتا تھا تاکہ دوسروں کو اسلام کی ترغیب کریں اور جب اسلام توی ہو گیا تو کچھ حاجت ان کی تالیف کی نہ رہی (۴) قرآن کا نسخ قرآن کے ساتھ جائز ہے چنانچہ دارقطنی نے جابر سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ اللہ کا کلام نسخ کرتا ہے بعض اس کا بعض کو اور اس کی کئی صورتیں ہیں (الف) تلاوت اور حکم دونوں جاتے رہے ہوں اور ایسا نسخ سرور کائنات کے بعد کبھی واقع نہیں ہوا البتہ آپ کی حیات میں بسبب سہو و نسیان کے واقع ہوا تھا چنانچہ روایت کرتے ہیں کہ سورۂ احزاب سورۂ بقر کے قریب قریب لمبی تھی اس میں تینے سو آیات تھیں آپ کے سامنے ہی ان کو بھول گئے اور کل تہتر آیتوں کی مقدار باقی رہ گئی اور سورۂ طلاق سورہ بقر دسے بھی بڑی تھی جواب کل بارہ آیتوں کے ضمن میں باقی رہ گئی ہے اور اس قسم کے نسیان کے ثبوت پر فی الجملہ یہ آیت دلالت کرتی ہے سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰى اِلَّا مَا شَاءَ اللّٰهُ یعنی قریب ہے کہ ہم تم کو اے محمد قرآن کی تعلیم کریں گے پھر نہ بھولو گے تم مگر جو چاہے گا اللہ یہاں نفی سے جو استثنا کیا گیا ہے اس سے اشارۃً نسیان ثابت ہوتا ہے سیاق آیت سے یہ مقصود نہیں کہ قرآن میں سے کچھ بھلا دیا گیا ہے (ب) تلاوت جاتی رہی اور حکم باقی رہے چنانچہ پہلے کلام اللہ میں یہ آیت تھی۔ الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم اس آیت کی تلاوت جاتی رہی اور حکم باقی ہے چنانچہ حضرت عمرؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے ان اللہ بعث محمدا بالحق وانزل علیہ الکتاب فکان مما انزل اللہ تعالیٰ آیۃ الرجم مطلب تمام حدیث کا یہ ہے کہ اللہ پاک نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا اور ان پر کتاب نازل کی پس اس چیز سے کہ نازل کی اللہ نے آیت رجم کی تھی (ج) اس کا حکم جاتا رہا ہو اور تلاوت باقی ہو چنانچہ زانیہ عورت کے حق میں پہلے قرآن میں یہ حکم تھا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِي الْبُيُوْتِ حَتّٰى يَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ یعنی ان کو گھروں میں قید رکھو۔ یہاں تک کہ ان کو موت آجائے۔ پھر یہ حکم باقی نہ رہا منسوخ ہو گیا اور تلاوت باقی ہے۔ ان تینوں قسموں میں سے قسم اول و دوم کے وقوع میں اختلاف ہے۔ مگر قسم ثالث کی نسبت علماء کا اتفاق ہے۔ سوائے ابو مسلم معتزلی کے کہ وہ نہیں مانتا (۵) سنت کا نسخ سنت سے بھی ہوتا ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے دارقطنی نے روایت کی ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے کہ میری حدیثیں نسخ کرتی ہیں بعض ان کی بعض کو مانند نسخ کرنے قرآن کے مثال اس کی یہ ہے کہ ابن ماجہ نے ابن مسعود سے روایت کی ہے آنحضرت نے صحابہ کو حکم فرمایا تھا کہ میں نے تم کو قبروں کی زیارت کرنے سے منع کیا تھا لیکن اب تم قبروں کی زیارت کیا کرو کیونکہ قبروں کی زیارت کرنا دنیا سے بے رغبت کرتا ہے اور آخرت کی یاد دلاتا ہے سنت متواترہ کا نسخ سنت متواترہ سے ہوتا ہے اور سنت آحاد کا آحاد و متواتر دونوں سے نسخ ہوتا ہے مگر متواتر کا نسخ آحاد سے نہیں ہو سکتا جمہور کی یہی رائے ہے مگر بعض علماء اس کے بھی قائل ہیں اور یہ قول خلاف تحقیق ہے اس لئے کہ متواتر قطعی ہے اور آحاد ظنی ہے تو متواتر قوی اور آحاد ضعیف ہے پس قوی کا معارضہ ضعیف سے کیسے ہو سکتا ہے اور جب معارضہ نہ ہو سکا تو رفع کرنے کی صلاحیت اس میں کب ہوگی ہاں جبکہ آحاد کی قوت یقین کے قریب ہو جیسے سنت مشہور ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس سے متواتر کا معارضہ ہو سکتا ہے اور اس سے متواتر کا نسخ اس طرح جائز ہے کہ متواتر پر کچھ زیادتی ہو جائے اور اس زیادتی کی وجہ سے متواتر کا اصلی حکم منسوخ ہو جائے (۶) سنت کا نسخ کتاب سے جائز ہے مگر امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں اس لئے کہ طاعنین کہتے ہیں کہ جبکہ اللہ نے رسول کی تکذیب کی تو ہم اس کے قول کی تصدیق کیسے کریں جواب اس کا یہ

ہے کہ دشمنوں کے ایسے طعنوں سے کسی حالت میں چھٹکارا نہیں وہ تو ویسے بھی ہزاروں طعن اپنے دل سے بنا بنا کر کرتے تھے دوسری دلیل شافعی کی یہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ یعنی اے محمد ہم نے تم پر قرآن کو نازل کیا تاکہ آدمیوں کو جو ان کے لئے اوامر نواہی قرآن میں اترے ہیں بیان کردو پس اگر سنت کا نسخ قرآن سے جائز ہو تو سنت قرآن کا بیان ہونے کی صلاحیت نہیں رکھ سکتی جواب اس کا یہ ہے کہ بیان کرنے سے مراد پہنچانا ہے پس قرآن کے ساتھ سنت کا نسخ ہونا پہنچانے کے مضر نہیں۔ حنفیہ کے مذہب پر دلائل یہ ہیں (الف) بیت المقدس کی طرف منہ کرکے نماز پڑھنے کا قرآن میں ذکر نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہ امر آنحضرت کی سنت سے ثابت تھا پھر اللہ تعالی نے آیت تحویل نازل کرکے اس سنت کو منسوخ کردیا اور کعبے کی طرف منہ کرنے کا حکم دیا (ب) عورتوں کے ساتھ رمضان کی راتوں میں صحبت کرنے کی حرمت سنت سے ثابت ہوئی تھی پھر اللہ نے یہ آیت بھیج کر اس حرمت کو اٹھادیا اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَةَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَائِکُمْ یعنی حلال ہوا تم کو روزے کی رات بے پردہ ہونا اپنی عورتوں سے (ج) جابر سے دار قطنی نے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا کلام اللہ ینسخ کلامی یعنی اللہ کا کلام میرے کلام کا نسخ کرتا ہے (د) کتاب کا نسخ سنت سے جائز ہے کیونکہ وہ بھی اللہ کی طرف سے ہے اللہ نے آنحضرت کے حق میں فرمایا ہے وما ینطق عن الھوی پس سنت بھی قرآن کی مثل ہوگی مگر امام شافعیؒ ان کے منکر ہیں وہ کہتے کہ طاعنین کہینگے کہ رسول جب کہ خود اللہ کے کلام کی تکذیب کرتا ہے تو اس کی تبلیغ کے مطابق ہم کیسے اللہ پر ایمان لائیں مگر جواب اس کا یہ ہے کہ طاعنین کہیں تو بغیر اس کے بھی طرح طرح کے طعن کرتے تھے اور کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالی اپنے کلام میں تناقض کرتا ہے تو طاعنین کی عیب جوئی کی کوئی پرواہ نہ کرنی چاہیئے دوسری دلیل شافعی کی طرف سے یہ ہے آنحضرت نے خود فرمایا اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافقہ فاقبلوہ وما لا فردوہ یعنی جب تمہارے سامنے میری کوئی حدیث روایت کی جائے تو اس کو کتاب اللہ سے ملاؤ اگر وہ حدیث کلام الہی کے موافق ہو تو اس کو قبول کرلو ورنہ رد کردو اس صورت میں کتاب کا نسخ سنت سے کیسے ہوسکتا ہے جواب اس کا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے قابل اعتبار نہیں جیساکہ میر سید شریف نے رسالہ اصول حدیث میں اس کی تصریح کی ہے خطابی کہتا ہے کہ زنادقہ نے اس کو وضع کیا ہے اور بفرض محال اگر اس کو صحیح تسلیم بھی کریں تو اس کی تاویل یہ ہے کہ حدیث کو قرآن کے ساتھ ملانے سے یہ مراد ہے کہ جب یہ معلوم ہو کہ کون پہلے ہے اور کون پیچھے ہے تو حدیث سے قرآن کا مقابلہ کرو لیکن اگر یہ بات صاف طور پر کھل جائے کہ حدیث قرآن سے متاخر ہے تو حدیث ضرور قرآن کی ناسخ ہوگی یا مراد یہ ہوگی کہ اگر کوئی ایسی حدیث غیر صحیح کی میری طرف نسبت کرے جو قرآن کے نسخ کرنے کے قابل نہ ہو تو اس کو مضمون قرآن کے مقابلے میں قبول نہ کرنا چاہئے کیونکہ ایسی غیر صحیح حدیث ضرور پس پشت ڈالدینے کے قابل ہے اور حق یہ ہے کہ یہ حدیث ہی غلط ہے اور بڑی دلیل اس کے غلط ہونے کی یہ ہے کہ کلام الہی کے خلاف ہے کیونکہ کتاب اللہ سے تو علی الاطلاق سنت نبی کی متابعت کرنا ثابت ہوتا ہے اور یہ حدیث بعض سنت رسول کو واجب الاتباع قرار دیتی ہے اور بعض کو غیر قابل اتباع اور دار قطنی نے جابر سے ایک حدیث روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کلامی لا ینسخ کلام اللہ یعنی میرا کلام کلام اللہ کو نسخ نہیں کرتا اس حدیث کے ظاہر مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الہی کا نسخ حدیث کے ساتھ نہیں ہوتا جواب اس کا یہ ہے کہ کلام رسول سے مراد یہاں وہ کلام ہے جو بطریق

اجتہاد و رائے کے فرمایا ہو نہ بطریق وحی کے پس جو کلام رسول کی اپنی رائے سے ہو گا وہ بے شک کلام الٰہی کو منسوخ نہیں کر سکتا کیونکہ کلام الٰہی وحی ہے مگر آنحضرت جو بات کہتے تھے وہ وحی الٰہی کے مطابق کہتے تھے چنانچہ اللہ خود اس بات میں فرماتا ہے مَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى یعنی وہ نہیں بولتا اپنی خواہش سے یہ وحی ہے جو پہنچتی ہے اس کو پس جب کہ حضرت کی زبان مبارک سے جو کلام صادر ہوا ہے خواہ قرآن ہو یا سنت وہ وحی ہے اور وہ اس چیز کا کاشف ہے جو کلام ازلی میں مرکوز ہے پس سنت سے نسخ واقع ہونا بھی درحقیقت قرآن سے نسخ ٹھہرے گا۔

اع البحث الثانی فی سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۲ع وھی اکثر من عدد الرمل والحصی ۳ع فصل فی اقسام الخبر خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلۃ الکتاب فی حق لزوم العلم والعمل بہ فان من اطاعہ فقد اطاع اللہ ۴ع فما مر ذکرہ من بحث الخاص والعام والمشترک والمجمل فی الکتاب فھو کذلک فی حق السنۃ۔

ش اع دوسری بحث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے بیان میں سنت طریقے اور عادت کو کہتے ہیں۔ چنانچہ اللہ فرماتا ہے وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا یعنی تو نہ دیکھے گا اللہ کی عادت بدلتی اور اصطلاح میں سنت کا استعمال دو طور پر ہوتا ہے (۱) عبادات میں سنت دین کے اس طریقے کا نام ہے جس پر جناب سرور کائنات اور ان کے صحابہ چلتے تھے اور یہاں یہ معنی مقصود نہیں (۲) ادلہ میں سنت اسے کہتے ہیں کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے زبان مبارک سے جو فرمایا یا خود کیا جو ان کے سامنے ہوا اور آپ نے اس کو درست رکھا اسی طرح صحابہ نے جو کچھ زبان سے کہا یا خود کیا یا مقرر رکھا اور یہاں یہی معنی مقصود ہیں۔ حدیث کا اطلاق خاص جناب سرور کائنات کے قول پر ہوتا ہے اصول فقہ میں ایسا ہی مقرر ہے مگر اصول حدیث کی اصطلاح کے موافق سنت اور حدیث اور خبر یہ تینوں لفظ مترادف ہیں مطلب یہ ہے کہ جیسا کہ سنت عام ہے حدیث و خبر بھی عام ہیں ش ۲ع اور وہ زیادہ ہیں تعداد میں ریت اور کنکریوں سے مگر مجتہد کے لئے تمام سنتوں کا علم ضرور نہیں اسی قدر سنتیں کافی ہیں جو احکام سے تعلق رکھتی ہیں اور وہ تین ہزار ہیں کہ کافی ہیں اسی طرح یہ ضرور نہیں کہ جس قدر قرآن میں مذکور ہے سب کو علم لغت اور صرف و نحو اور معانی و بیان و بدیع اور قرات و تفسیر کے ساتھ جانتا ہو بلکہ اتنا ہی کافی ہے کہ جس قدر حصہ قرآن سے احکام کا تعلق ہے اور کام نکل سکتا ہے اس کو بصفت مذکورہ جانتا ہو اور یہ بقدر پانچ سو آیت کے ہے اور باقی قصہ کہانی اور مثال ہیں۔ ش ۳ع رسول اللہ .... صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بمنزلہ کتاب اللہ کے ہے لزوم علم و عمل میں کیونکہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری کی اس نے خدا کی فرمانبرداری کی۔ یاد رکھو کہ اگرچہ حدیث بھی در صورت ثبوت مفترض التسلیم ہونے میں مثل قرآن کے ہے مگر فرق اتنا ہے کہ قرآن سے آنحضرت نے بلغائے عرب کی تحدی کی یعنی ان کو اس کے معارضے میں عاجز کر دیا اور حدیث ایسی نہیں اور دوسرا فرق یہ ہے کہ قرآن بالفاظ حضرت سرور کائنات سے ماخوذ ہے اور احادیث میں اکثر نقل بالمعنی

بھی ہے اور یہ دو نو فرق تو اس صورت میں بھی ہیں کہ احادیث قطعیہ ہوں اور ایک فرق صرف باعتبار قوت اور ضعف ثبوت کے ہے وہ یہ کہ قرآن کے کسی جملے سے اس بات کا شبہ بھی نہیں کہ آیا پیغمبر خدا نے ایسا فرمایا ہے یا نہیں بلکہ ہر ایک جملے کا آنحضرت سے ہونا اس طرح ثابت ہے کہ جہاں میں کسی معصوم کا کلام بلسوط کسی کے پاس ویسا نہیں ہے اور احادیث میں تقسیم ہے یعنی بعض روایتیں تو ثبوت میں ویسی ہی ہیں اور بعض نزدیک ثبوت میں قریب قریب اس کے ہیں اور بعض ظنی اور بعض مشتبہ ہیں **ش ۴** یعنی جو قسمیں کہ خاص و عام اور مشترک و مجمل اور امر و نہی وغیرہ کی کتاب کے ذکر میں بیان ہو چکی ہیں وہ تمام سنت میں بھی جاری ہیں چونکہ ہم ہر ایک قسم کو مفصل بیان کر چکے ہیں اس لئے یہاں دوبارہ ذکر کرنے کی حاجت نہیں ہم صرف وہ باتیں بیان کرتے ہیں جو سنت سے خصوصیت رکھتی ہیں اصول حدیث کی اصطلاحوں میں اور اصول فقہ کی اصطلاحوں میں فرق ہے البتہ بعض نام اور قاعدے ویسے بھی ہیں جن میں باعتبار دونوں اصطلاحوں کے مطابقت پائی جاتی ہے۔

الا ان الشبهة فی باب الخبر فی ثبوته من رسول الله صلی الله علیه وسلم واتصاله به ولهذا المعنے صار الخبر علی ثلثة اقسام قسم صح من رسول الله صلی الله علیه وسلم و ثبت منه بلا شبهة وهو المتواتر وقسم فیه ضرب شبهة وهو المشهور وقسم فیه احتمال و شبهة وهو الاحاد

ش ۱ مگر فرق اس قدر ہے کہ حدیث کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے میں شبہ ہے لہذا حدیث تین قسم پر ہے اول قسم حدیث وہ ہے کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کو پہنچے اور بلا شبہ ثابت ہے اس کا نام حدیث متواتر ہے دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں کچھ شبہ ہے اس کو حدیث مشہور کہتے ہیں تیسری قسم میں احتمال کذب و شبہ دونوں ہیں اس کو حدیث آحاد کہتے ہیں۔ مشہور صحابہ کے زمانے میں آحاد کی طرح تھی پھر تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں مشہور ہوگئی اور امت نے اس کو قبول کیا بخلاف متواتر کے کہ وہ صحابہ کے زمانے میں بھی مشہور تھی تو اس نے تینوں زمانے ایسے ہیں جن میں وہ شہرت پذیر رہی اور یہ تینوں زمانے ایسے ہیں جن کی خیریت کی خبر آنحضرت نے دی ہے چنانچہ عمران بن حصین سے بخاری و مسلم وابوداؤد ونسائی و ترمذی نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خیرا امتی قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم یعنی میری تمام امت میں وہ عصر بہتر ہے جس میں میں موجود ہوں پھر اس زمانے کے لوگ بہتر ہیں جو میرے عصر سے ملے ہوئے ہیں پھر وہ لوگ بہتر ہیں جو ان سے متصل ہیں اور جس روایت کو ان تینوں قرنوں کے کثیر آدمی نقل کریں گے وہ ضرور متواتر ہوگی۔ اور مشہور نے دوسرے اور تیسرے قرن میں شہرت حاصل کی۔
ان لوگوں نے اس کو لکھا جن کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کا تو ہم پیدا نہیں ہوتا اور آحاد پہلے اور دوسرے اور تیسرے قرن میں اس طرح نقل کی جاتی ہے کہ اس کے راوی حد تواتر کو نہیں پہنچتے اور اعتبار ان ہی تینوں قرن کی شہرت اور عدم شہرت کا ہے اس لئے کہ بعد ان قرنوں کے تو آحاد بھی امت میں مشہور ہوگئی اور امت نے اس کو سر اور آنکھوں پر رکھا متواتر کے اتصال میں کسی طرح کا شبہ نہیں

یہاں نہ صورۃً شبہ ہے نہ معنًا اور خبر واحد کے اتصال میں صورۃً و معنًا دونوں طرح شبہ ہے صورۃً شبہ یہ ہے کہ تینوں قرون میں سے کسی قرن میں مشتہر نہ ہوئی اور شبہ معنوی یہ ہے کہ اس نے تینوں قرن کی امت میں مقبولیت حاصل نہیں کی اور مشہور میں صرف صورۃً شبہ ہے اس لئے کہ وہ آحاد الاصل ہے اور شبہ معنوی اُس میں نہیں اس لئے کہ قرون ثلثہ کی امت نے اس کو قبولیت کے ساتھ اخذ کیا ہے اور قرن ثالث کے بعد تو اکثر روایات آحاد بطریق تواتر کے نقل کی گئی ہیں کیونکہ اس وقت میں لوگ نقل احادیث کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئے تھے اور کتب میں ان کو جمع کرنے لگے تھے اور آحاد میں احتمال کذب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے اصحاب کا غالب حال اگرچہ صدق کو چاہتا ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ اُن کا نقل کرنا ایسا صادق ہو کہ اس میں کذب کا بالکل احتمال ہی نہ ہو اگر اُن کی ہر نقل قطعی طور پر صادق تسلیم کر لینے کے قابل ہو تو مشہور اور آحاد سے بھی علم یقینی واجب ہو اور کوئی روایت ان کی ظنی نہ رہے لیکن چونکہ اُن کی نقل میں کذب کا احتمال ہے تو جو روایت کہ متواتر نہیں پس اگر وہ قرون اول سے آخر تک آحاد ہے تو اس میں کذب کا احتمال بسبب سہو و نسیان کے ہے اور اگر صرف قرن اول میں آحاد ہے تو اُس میں بھی راوی کے کذب کا احتمال ہے مگر یہ احتمال نہایت کمزور ہوتا ہے کیونکہ بنیاد اس کی صرف اس خیال پر ہے کہ شاید راوی سے خطاءً کذب سرزد ہو گیا ہو اور عمدًا جھوٹ روایت کرنے کا احتمال کسی راوی کی روایت میں نہیں کیونکہ غالب ان کا عیب کذب سے منزہ اور صدق و صفا سے مزین ہونا چاہتا ہے جمہور حنفیہ نے حدیث کی تقسیم باعتبار اتصال کے اسی طرح کی ہے اور علمائے حدیث کے نزدیک تقسیم یوں ہے متواتر اور آحاد۔ متواتر وہ ہے جس کو ہر زمانے میں اتنا بکثرت لوگوں نے روایت کیا ہو کہ عقل اُن کے جھوٹ بولنے کو محال جانے اور آحاد وہ ہے جس کی روایت میں اتنی کثرت نہ ہو آحاد کی تین قسمیں ہیں مشہور، عزیز، اور غریب۔ مشہور وہ ہے جس کو ہر زمانے میں تین یا زیادہ راویوں نے روایت کیا ہو اور عزیز وہ ہے جس کو ہر زمانے میں دو راویوں نے روایت کیا ہو اور غریب وہ ہے جس کی روایت کسی زمانے میں ایک ہی راوی سے ہو اور یہ تینوں قسمیں صحیح ہیں اور واجب العمل ہیں کیونکہ صحیح کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اُس کے راوی ہر زمانے میں ایک سے زیادہ ہوں امام محمد بن اسماعیل بخاری کی کتاب میں احادیث صحاح اعلیٰ قسم کی ہیں مگر اُن کے ہاں بھی دو راویوں کا روایت کرنا شرط نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ غریب بھی صحیح کی قسم سے ہے۔ ابوبکر جصاص رازی اور ابو منصور بغدادی اور ابن فورک کے نزدیک مشہور متواتر کے قبیل سے ہے اور یہ تیسرا مذہب ہے بہرصورت متواتر میں اتصال کامل ہوتا ہے اور آحاد و مشہور میں ناقص محدثین اُس حدیث کو جو حضرت تک پہنچے مرفوع کہتے ہیں جیسے کہیں کہ یہ حدیث آنحضرتؐ نے فرمائی ہے یا یہ کام آنحضرتؐ نے کیا۔ یا یہ تقریر آنحضرت نے کی۔ یا کہیں کہ ابن عباسؓ سے یہ حدیث مرفوعًا آئی ہے یا کہیں کہ رفع کیا اس کو ابن عباسؓ نے اور جو صحابہ تک پہنچے اس کو حدیث موقوف کہتے ہیں جیسا کہ کہیں کہ یہ بات ابن عباسؓ نے کہی یا ابن عباسؓ نے تقریر کی یا کہیں کہ یہ حدیث ابن عباسؓ پر موقوف ہے اور جو حدیث تابعین تک پہنچے اس کو مقطوع کہتے ہیں اور مشہور یہ ہے کہ موقوف اور مقطوع کو اثر کہتے ہیں اور ہر حدیث میں سند اور اسناد اور متن ہوتی ہے سند اور اسناد حدیث کے راویوں کو کہتے ہیں اور متن الفاظ حدیث کو۔ حدیثیں باعتبار سند کے تین قسم پر ہیں صحیح اور حسن اور ضعیف صحیح اعلیٰ مرتبہ ہے اور ضعیف ادنیٰ۔ اور حسن متوسط۔ صحیح وہ ہے کہ کتاب میں سند مصنف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک ہو اور راوی صاحب عدالت وصاحب ضبط ہو اور حدیث کو پہنچانے کے وقت راوی مسلمان اور عاقل اور بالغ ہو پس اگر یہ صفتیں راوی میں پوری پائی جائیں تو اس کی حدیث کو صحیح لذاتہ کہتے ہیں اور اگر کچھ قصور اس میں ہو اور کثرت طرق سے وہ نقصان پورا ہو جائے اسے صحیح لغیرہ کہتے ہیں اور اگر نقصان پورا نہ ہو اس کو حسن کہتے ہیں اور حدیث ضعیف وہ ہے کہ یہ جو شرائط حدیث صحیح اور حسن میں معتبر ہیں ان میں سے ایک یا زیادہ اس میں سے مفقود ہوں اور راوی اس کا عدالت یا ضبط نہ رکھتا ہو حسن بھی اگرچہ صحیح حدیث کی طرح ہوتی ہے لیکن اس کے راویوں کا حفظ اور یاد صحیح کے راویوں کے برابر نہیں ہوتے

ہر چند مقبول اور حجت اور واجب العمل دونوں ہیں لیکن صحیح حسن سے نہایت مقدم اور افضل ہے حسن صحیح سے رتبے میں کم ہے اور ضعیف حدیث میں یا تو کوئی راوی درمیان سے ساقط ہوتا ہے یا مطعون ہوتا ہے اور یہ قسم مردود ہے اور طعن راوی کا یہ ہے کہ وہ جھوٹا ہو تو اس کی حدیث کو موضوع کہتے ہیں یا اس پر جھوٹ کی تہمت لگی ہو تو اس کو متروک کہتے ہیں یا راوی غلطی بہت کرتا ہو یا غافل ہو یا کثیر الوہم ہو یا فاسق ہو یا بدعتی ہو تو اس کی حدیث کو منکر کہتے ہیں اور مقابل منکر کے معروف ہے یا اس کی روایت معتمد لوگوں کے مخالف ہو تو اس کو شاذ کہتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حدیث میں بظاہر صحت کی تمام شرطیں پائی جاتی ہیں لیکن وہ قابل استدلال نہیں ہوتیں اس قسم کی حدیثوں کی تمیز پر محدثین کو نہایت فخر ہے اور اس کو ایک قسم کا الہام سمجھتے ہیں اس قسم کو معلل کہتے ہیں علی بن المدینیؒ جو بخاری کے استاد تھے ان کا قول ہے ھی الہام ...... ولو قلت للمقیم بالعلل من این ذلک لم تکن لہ حجۃ یعنی یہ الہام ہے اور اگر تم ماہر علل سے پوچھو کہ تم نے کیونکر اس کو معلل کہا تو وہ کوئی دلیل نہیں پیش کر سکتا محدث ابو حاتم سے ایک شخص نے چند حدیثیں پوچھیں انہوں نے بعض کو مدرج بعض کو باطل بعض کو منکر بعض کو صحیح بتایا پوچھنے والے نے کہا کہ آپ کو کیونکر معلوم ہوا کیا راوی نے آپ کو ان باتوں کی اطلاع دی ابو حاتم نے کہا نہیں بلکہ مجھ کو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے سائل نے کہا تو کیا آپ علم غیب کے مدعی ہیں ابو حاتم نے جواب دیا کہ تم اور ماہرین فن سے پوچھو اگر وہ میرے ہم زبان ہوں تو سمجھنا کہ میں نے بیجا نہیں کہا سائل نے ابو زرعہ سے وہ حدیثیں جا کر دریافت کیں انہوں نے ابو حاتم کی موافقت کی تب سائل کو تسکین ہوئی بعض محدثین کا قول ہے اثر یعجم علی قلوبھم لا یمکنھم ردہ وھیئۃ نفسانیۃ لا معدل لھم عنہ یعنی وہ ایک اثر ہے جو ائمہ حدیث کے دل پر وارد ہوتا ہے اور وہ اس کو رد نہیں کر سکتے اور نفسانی اثر ہے جس سے گریز نہیں ہو سکتا ہے محدثین کا یہ دعویٰ بالکل صحیح ہے بے شبہ فن روایت کی ممارست سے ایک ملکہ یا ذوق پیدا ہو جاتا ہے جس سے خود تمیز ہو جاتی ہے کہ یہ قول رسول اللہ کا ہو سکتا ہے یا نہیں اصول حدیث ظنی اور اجتہادی ہے یہی وجہ ہے کہ محدثین کو احادیث کی صحت و عدم صحت میں باہم اختلاف ہوتا ہے ایک محدث ایک حدیث کو نہایت صحیح مستند واجب العمل قرار دیتا ہے دوسرا اسی کو ضعیف بلکہ موضوع بتاتا ہے۔ وجہ متواتر کے اتصال کامل کی مصنف بطور اہل اصول فقہ کے یوں بیان کرتے ہیں

ا ع فالمتواتر ما نقلہ جماعۃ عن جماعۃ لا یتصور توافقھم علی الکذب لکثرتھم واتصل بک ھکذا ۲ ع مثالہ نقل القرآن واعداد الرکعات ومقادیر الزکوٰۃ۔

ش ا ع پس متواتر وہ ہے جس کو اتنے آدمی نقل کریں کہ ان کا اتفاق کر لینا ایک جھوٹی بات پر ممکن نہ ہو بوجہ ان کی کثرت کے اول سے آخر اسناد تک برابر یہ تواتر ہی کی تعریف اس میں پائی جاتی ہے پس اگر کوئی جماعت کسی ایسی بات کی خبر دے کہ عقل ان کے جھوٹ بولنے کو محال نہ جانے تو اسے متواتر نہیں کہینگے متواتر کے راویوں کی تعداد متعین نہیں مگر بعض نے کہا ہے کہ کم سے کم چار آدمی خبر متواتر کے راوی ہوں اور قیاس انہوں نے شہود زنا پر کیا ہے جو چار آدمی کی گواہی سے ثابت ہوتا ہے ابو بکر باقلانی نے کہا ہے کہ چار آدمیوں سے تواتر ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اتنے آدمیوں کی خبر سے علم واقعی کا فائدہ حاصل ہو سکتا تو شہود زنا میں تزکیہ کی حاجت نہ ہوتی مگر یہ قول قاضی صاحب کا صحیح نہیں کیونکہ تزکیہ شہود کا شارع کے واجب

کر دینے کی وجہ سے ہے کچھ تحصیل یقین کے لئے نہیں اگر پچاس گواہ ہوں گے تب بھی تزکیہ واجب ہوگا اور بعض علما کا مذہب یہ ہے کہ پانچ آدمیوں کے روایت کرنے سے تواتر ثابت ہوتا ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ لعان میں پانچ مرتبہ گواہی دی جاتی ہے بعض نے کہا ہے کہ سات آدمیوں سے کم سے تواتر ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن سات بار دھویا جاتا ہے چنانچہ صحیحین اور جامع ترمذی وغیرہ میں ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا کہ جب کتا تمہارے برتن میں منہ ڈالے تو اس کو سات بار دھو ڈالو مگر یہ استدلال درست نہیں کیونکہ یہ حدیث منسوخ ہے اس حدیث سے جس میں تین بار دھونا کافی بتایا ہے یا یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا بعد ازاں منسوخ ہو گیا اور بعض کے نزدیک تواتر کے لئے دس آدمی ہونا چاہئیں کیونکہ دس سے کم آحاد میں داخل ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ تواتر بارہ آدمیوں کی روایت سے ہوتا ہے کیونکہ اللہ کے دین موسوی کے احکام پہنچانے اور اس کو مشتہر کرنے کے لئے بنی اسرائیل میں سے بارہ نقیب مقرر کئے تھے بعض کی رائے یہ ہے کہ تواتر کے لئے بیس آدمیوں کی روایت شرط ہے اور اس مطلب پر قیاس اس آیت سے کرتے ہیں یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِیْنَ عَلَی الْقِتَالِ اِنْ یَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ یَغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ اے نبی شوق دلا مسلمانوں کو لڑائیوں کا اگر تم میں سے بیس شخص صابر ہوں تو دو سو پر غالب ہوں گے اور بعض نے چالیس راویوں کا ہونا مشروط کیا ہے کیونکہ اللہ فرماتا ہے یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ حَسْبُكَ اللّٰهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ یعنی اے نبی تجھ کو کافی ہے اللہ اور جتنے تیرے ساتھ مسلمان ہوئے ہیں مروی ہے کہ اس وقت میں صرف چالیس آدمی مسلمان ہوئے تھے اور نبی علیہ السلام احکام کے آسان کرنے اور اسلام کے مشتہر کرنے کے لئے مبعوث ہوئے تھے تو اس سے معلوم ہوا کہ تواتر کے لئے چالیس آدمی کافی ہیں اور بعض کے نزدیک ستر آدمیوں سے کم نہ ہونا چاہئیں اور اس قول پر تمسک اس آیت سے کرتے ہیں۔ وَاخْتَارَ مُوْسٰی قَوْمَهٗ سَبْعِیْنَ رَجُلًا لِّمِیْقَاتِنَا یعنی منتخب کئے موسیٰؑ نے ستر مرد اپنی قوم سے ہمارے پاس لانے کیلئے اور ہمارے وقت موعود پر ان کو بھی شرف دینے کیلئے اور تحقیق یہ ہے کہ یہ تحکمات فاسدہ ہیں صحیح یہ ہے کہ رواۃ کی تعداد متعین نہیں اور نہ کوئی ایسا قاعدہ کلیہ ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یہ اتنے راویوں کی روایت سے تواتر حاصل ہو سکتا ہے صرف شرط یہ ہے کہ اتنے راوی ہوں کہ ان کی روایت سے یقین حاصل ہو جائے پس یقین کبھی تھوڑے آدمیوں کے بیان سے بھی حاصل ہو جاتا ہے اگر وہ ثقہ و عادل ہوں۔ **ش۲** مثال متواتر کی قرآن اور اعداد رکعات فرائض خمسہ اور مقادیر زکوٰۃ کا رسول علیہ السلام سے ہمارے زمانے تک منقول ہونا ہے متواتر کی تین قسمیں ہیں (۱) تواتر سکوتی اور وہ یہ ہے کہ ایک جماعت میں سے صرف ایک آدمی خبر دے . . . . اور باقی کچھ نہ بولیں مگر ان کے تیور سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ اس خبر کو جھوٹ نہیں جانتے اگر جھوٹ جانتے تو فوراً تردید کر دیتے (۲) تواتر معنوی اسے کہتے ہیں کہ جماعت میں سے ہر ایک آدمی خبر دے مگر ایک کے الفاظ دوسرے کے الفاظ سے مختلف ہوں اور حکم ایک ہی ہو ان میں سے ہر ایک کی خبر کو خبر آحاد بولتے ہیں اور احادیث کی روایت اس طور پر کثرت سے ہیں (۳) تواتر لفظی یہ ہے کہ جماعت کے تمام آدمی متفق اللفظ ہو کر بیان کریں یہ متواتر کی اعلیٰ قسم ہے ایسے تواتر کے پائے جانے میں اختلاف ہے ایک گروہ کہتا ہے کہ سنت میں ایسا تواتر موجود نہیں ہے اور دوسرے گروہ کے نزدیک موجود ہے یہ چھ کی چھ روایتیں اسی قبیل سے ہیں۔ (۱) انما الاعمال بالنیات (۲) البینۃ علی المدعی و الیمین علی من انکر۔ یعنی گواہ مدعی پر ہیں اور قسم منکر پر (۳) من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار یعنی جو شخص مجھ پر عمداً جھوٹ بنائے پس چاہئے کہ وہ اپنا ٹھکانا دوزخ میں بنائے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس پچھلی حدیث کے

درجے کو اور حدیث متواتر نہیں پہنچتی۔ چنانچہ بعض نے لکھا ہے کہ باسٹھ اس کے راوی ہیں جن میں عشرہ مبشرہ بھی ہیں۔ (۴) لا نورث ما ترکناہ صدقۃ یعنی ہم انبیاء میراث نہیں چھوڑتے اور جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں صدقہ ہے (۵) ان هذا القرآن انزل علی سبعۃ احرف یعنی یہ قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے اس حدیث کو بیس صحابیوں نے روایت کیا ہے (۶) انکم سترون ربکم یوم القیامۃ کما ترون هذا القمر لیلۃ البدر (یعنی قریب ہے تم اپنے رب کو قیامت کے دن دیکھو گے جیسا کہ اس چاند کو چودھویں شب میں دیکھتے ہو اس حدیث کو بیس صحابیوں نے روایت کیا ہے۔ یاد رکھو کہ قرآن تواتر لفظی کے ساتھ ثابت ہے اور اعداد رکعات اور اعداد مقادیر زکوۃ تواتر معنوی کے ساتھ۔

۱ع والمشهور ما كان اوله كالآحاد ثم اشتهر في العصر الثاني والثالث وتلقته الامة بالقبول فصار كالمتواتر حتى اتصل بك ۲ع وذلك مثل حديث المسح على الخف ۳ع والرجم في باب الزنا ۴ع ثم المتواتر يوجب العلم القطعي ۵ع ويكون رده كفرا۔

ش ۱ع مشہور حدیث وہ ہے کہ ابتدا میں اس کا سلسلہ اسناد حدیث احاد کی طرح ہو پھر عصر ثانی تابعین اور عصر ثالث تبع تابعین میں شہرت پا گئی ہو اور امت محمدیہ کے علما نے اس کو قبول کر لیا ہو وہ قرن ثانی و ثالث میں گویا متواتر ہو جاتی ہے اور بدستور تیسرے زمانے تک وہی شہرت اور تواتر اس میں رہا ہے اور ایسی حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور بالکل کتاب کا نسخ جائز نہیں ش ۲ع مثلاً موزوں پر مسح کرنے کی حدیث مشہور ہے قرآن مجید سے دھونا پیر کا ثابت ہے اس پر مسح موزہ کی حدیث نے زیادتی کی ہے اس باب میں حدیثیں بہت آئی ہیں امام ابو حنیفہ نے علامت اہل سنت میں مسح خفین کو داخل کیا ہے اور فرمایا کہ میں نے مسح موزہ کا اس وقت حکم کیا کہ میرے پاس مانند روشنی روز کے آیا اور ایسا ہی سب ائمہ سے مروی ہے اور ائمہ اربعہ نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ جو مسح موزے کا جائز نہیں رکھتا وہ بدعتی ہے اور اس باب میں قریب تیس صحابیوں سے روایت ہے اسی وجہ سے اس حدیث کو بعض لوگوں نے متواتر المعنی سمجھا ہے ش ۳ع اور زنا کی سزا میں رجم ہونے کی حدیث بھی مشہور ہے چنانچہ ترمذی نے حضرت عثمان سے روایت کی ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا کہ نہیں حلال ہے خون مرد مسلمان کا مگر تین سبب سے کفر ہو بعد ایمان کے زنا ہو بعد احصان کے قتل نفس ہو بغیر حق کے اور بخاری و مسلم نے بھی ابن مسعود سے اس مضمون کو روایت کیا ہے ش ۴ع حدیث متواتر سے علم قطعی حاصل ہوتا ہے مصنف نے علم کے ساتھ قطعی کی قید لگادی اگر قطعی کی قید نہ بھی لگاتے تب بھی علم قطعی و یقینی مراد ہوتا کیونکہ شرعیات میں جب مطلق علم بولتے ہیں تو وہی علم مراد ہوتا ہے جو یقین کے معنی میں ہے اور نظام معتزلی یہ کہتا ہے کہ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ یقین کا فائدہ نہیں بخشتا بلکہ اس سے صرف اطمینان حاصل ہو جاتا ہے جس میں جانب صدق راجح ہوتی ہے مگر مرتبہ یقین کو نہیں پہنچتی لیکن یہ قول مردود ہے اس لئے کہ انبیاء اور ان کے معجزات اسی تواتر کے ساتھ ثابت ہوتے ہیں تو جب کہ تواتر یقین کا فائدہ نہ بخشے گا تو ان کی نبوت کی نسبت علم و یقین ثابت نہ ہو سکے گا اور یہ سراسر کفر ہے منکرین کے دلائل یہ ہیں (۱) متواتر کے راویوں میں سے ہر ایک راوی

کے خبر میں کذب کا احتمال ہے تو جبکہ کئی ایسے راوی جمع ہو جائیں گے تو کذب کا احتمال اور بڑھ جائے گا نہ کہ یقینی کا فائدہ حاصل ہو سکے گا جواب اس کا یہ ہے کہ مجموعے سے ایک ایسا امر حاصل ہو جاتا ہے جو واحد سے حاصل نہیں ہو سکتا، چنانچہ کئی تار جمع کر کے ڈور بنائی جاتی ہے تو وہ ایک تار سے ضرور مضبوط ہوتی ہے اور دیکھو ایک ایک سپاہی کا شہروں کو فتح کر لینا عادۃً محال ہے مگر سب سپاہیوں کا مجموعہ جو ایک لشکر ہوتا ہے وہ فتح کر لیتا ہے تو معلوم ہوا کہ کل کے حکم میں اور واحد کے حکم میں فرق ہے (۲) اگر متواتر کے لئے یقین کا فائدہ بخشنا ضرور ہو تو یہود میں جو حضرت موسیٰ سے بتواتر منقول ہے کہ میرے بعد کوئی نبی نہ ہو گا اس طرح یہود یہ جو خبر دیتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ مصلوب ہوئے تھے تو یہ دونوں خبریں قابل تصدیق ہوں جواب اس کا یہ ہے کہ ان خبروں کا تواتر ممنوع ہے اس لئے کہ تواتر میں یہ ضرور ہے کہ ہر زمانہ میں اتنا بکثرت لوگوں نے اس کو روایت کیا ہو کہ عقل ان کے جھوٹ بولنے کو محال جانے اور ان دونوں خبروں میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ دین موسوی کے مؤید ہونے کی خبر بعض یہود نے اپنی طرف سے اختراع کر لی ہے پھر انہوں نے دوسری جماعت کو خبر دی یہانتک کہ زمانہ درمیانی میں اس میں تواتر پیدا ہو گیا اور حضرت عیسیٰ کے مصلوب ہونے کی خبر بھی متواتر نہیں کیونکہ ابتدا اس کے وسط کی طرح نہیں ہے ابتدا میں اس کی وسط کی طرح نہیں ہے ابتدا میں اس کے مخبروں کی تعداد اتنی نہ تھی کہ اس سے تواتر کا فائدہ حاصل ہوتا اور تواتر حقیقی یہ ہے کہ خبر کا تواتر ابتدائی زمانہ میں اور درمیانی زمانے میں اور پچھلے زمانے میں برابر ہو یعنی جب سے وہ خبر شروع ہوئی ہے اور جہاں تک اس ناقل تک پہنچی برابر تواتر اس میں موجود رہے پہلا زمانہ ظہور خبر کا ہے اور پچھلا زمانہ ناقل تک پہونچنے کا پس جو خبر اول میں اس طور پر نہ ہو گی وہ آحاد الاصل سمجھی جائیگی پس اگر ایسی خبر آگے چل کر زمانۂ وسطی میں اور پچھلے زمانے میں شہرت پکڑے گی تو وہ مشہور کہلائے گی اسی قبیل سے ہیں وہ روایتیں جناب علیؓ کے خلیفہ بلا فصل ہونے کے باب میں جو شیعہ میں متواتر سمجھی جاتی ہیں کہ ان کو اول کسی شیعہ نے اختراع کر کے سرور کائنات کی طرف منسوب کر دیا پھر شیعوں میں وہ ایسی پھیلیں کہ متواتر بن گئیں جیسے سلموا علی علی بامرۃ المومنین واسمعوا لهم واطيعوا له وتعلموا ولا تعلموه یعنی سلام کرو علی کو بطور امیر المومنین کے اور سنو اس سے اور اطاعت کرو اس کی اور سیکھو اس سے اور نہ سکھاؤ اس کو (ایضاً) یا علی انت اخی وانت وارث علمی وانت الخلیفۃ من بعدی وانت قاضی دینی یعنی اے علی تم میرے بھائی ہو اور تم میرے علم کے وارث ہو اور تم میرے بعد خلیفہ ہو اور تم میرے قرض کے ادا کرنے والے ہو جمہور کا مذہب یہ ہے کہ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے اور کعبی معتزلی اور ابو الحسین معتزلی اور امام الحرمین شافعی کے نزدیک وہ استدلالی ہے اور سید مرتضیٰ امامیہ اور آمدی نے اس کے ضروری و استدلالی ہونے میں توقف کیا ہے ضروری اسے کہتے ہیں جس میں غور و تامل درکار نہ ہو اور ترکیب حجت اور ترتیب مقدمات کی احتیاج واقع نہ ہو علم ضروری میں احتمال نقیض کا نہیں اور نہ کسی کے شک ڈالنے سے زائل ہو سکتا ہے بخلاف استدلالی کے کہ وہ غور و فکر کے ساتھ حاصل ہوتا ہے پس جس نے متواتر کے علم کو استدلالی مانا ہے وہ کہتا ہے کہ اس کے لئے ترتیب مقدمات کی احتیاج واقع ہوتی ہے جن سے وہ پیدا ہوتا ہے جواب اس کا یہ ہے کہ بعض ضروریات میں بھی تو مقدمات کی ترتیب ہوتی ہے مگر وہ استدلالی نہیں ہو سکتے دراصل استدلالی وہ ہے جس کا حصول ترتیب مقدمات پر موقوف ہو اور یہاں ایسا نہیں اس لئے کہ جو شخص طریق استدلال اور ترکیب حجت کی سمجھ نہیں رکھتا جیسے بے وقوف اور بچہ اس کو بھی علم ضروری حاصل ہو جاتا ہے۔ **ش ۶۵** یعنی متواتر کے انکار سے کفر لازم آجاتا ہے کیونکہ ایک جماعت

غیر محصور کا کسی ایسے امر پر اتفاق کر لینا جو بالکل بے اصل ہو عقل کے نزدیک مستحیل ہے اور عقل کبھی یہ تجویز نہیں کرتی کہ بھلے آدمیوں کی ایک جماعت کسی جھوٹی بات پر اتفاق کر لے پس جب کسی بات پر ایک جماعت اتفاق کر لے گی تو وہ امر حق ہوگا اور نفس الامر میں ضرور ثابت ہوگا اگرچہ ان کے کذب پر اتفاق کرنے کا امکان عقلی سلب نہیں ہو سکتا مگر ذوق سلیم کو اس بات پر بھروسہ ہے کہ جو چیز متواتر ثابت ہوتی ہے اس کا ثبوت نفس الامر میں ہوتا ہے پس شرع میں جو امر تواتر کے ساتھ ثابت ہو اس کا انکار کفر ہے ۔

ا ع والمشهور يوجب علم الطمانينة ۲ ع ويكون رده بدعة ۳ ع ولاخلاف بين العلماء في لزوم العمل بهما وانما الكلام في الآحاد ۴ ع فنقول خبر الواحد هو ما نقله واحد عن واحد او واحد عن جماعة او جماعة عن واحد ولا عبرة للعدد اذا لم تبلغ بعد المشهور ۵ ع وهو يوجب العمل به في الاحكام الشرعية ۔

ش ۱ ع : اور حدیث مشہور سے علم طمانیت ، دراصل ہو اطمانیت سے مراد یہ ہے کہ اس سے جو علم پیدا ہوتا ہے اس میں کسی قدر شبہ کو گنجائش ہوتی ہے مگر وہ شبہ ایسا نہیں ہوتا کہ نفس کو بے اطمینانی رہے بلکہ نفس کو خبر مشہور سے تسکین حاصل ہو جاتی ہے اسی لئے اس کے علم کا نام علم طمانیت مقرر ہوا ہے پس اگر مدرک یقینی ہو تو اس کا اطمینان یہ ہے کہ یقین زیادہ ہو جائے جیسا کہ کسی کو مکہ اور مدینہ کے موجود ہونے کا یقین ہے تو جب وہ ان کو دیکھ لے گا تو یقین بڑھ جائے اور کامل ہو جائے گا اس آیت میں لیطمئن قلبی سے اسی بات کی طرف اشارہ ہے وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي یعنی جب کہا ابراہیمؑ نے اے رب دکھا مجھ کو کیونکر جلائے گا تو مردے فرمایا کیا تو نے یقین نہیں کیا کہا کیوں نہیں لیکن اس واسطے کہ اطمینان ہو میرے دل کو اور اگر مدرک ظنی ہو تو اس کا اطمینان کہ جانب ظن کو رجحان حاصل ہو جاتا ہے یہاں تک کہ یقین کی حد میں داخل ہو جاتا ہے اور یہاں طمانیت سے یہی مراد ہے یعنی روایت مشہور سے ایسا ظن حاصل ہوتا ہے جو یقین سے قریب ہوتا ہے اس لئے مشہور روایت سے وہ حکم مستفاد ہوتا ہے جو یقین سے کم ہوتا ہے اور اصل ظن سے قوی ہوتا ہے اور اسی لئے اس کی تعبیر کبھی یقین کے ساتھ بھی کرتے ہیں ظنیت تو آحاد الاصل ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے اور قوت ثبوت شہرت یعنی جم غفیر کے قبول کرنے کے سبب سے پس مشہور متواتر سے کم اور آحاد سے بالا ہوگی اور دونوں میں برزخ ہوگی اور دونوں کی مشابہت اس میں موجود ہے ش ۲ ع اور اس کا رد کرنا بدعت ہے کیونکہ اس میں اہل قرن ثانی کا تخطیہ لازم آتا ہے جنہوں نے اس کو قبول کیا ہے اور علماء کا تخطیہ خطا ہے مگر ابو بکر جصاص کے نزدیک چونکہ مشہور متواتر کی ایک قسم ہے اس لئے اس سے علم الیقین ثابت ہوتا ہے اور فرق اس کے علم میں اور خاص متواتر کے علم میں یہ ہے کہ متواتر قطعیت ضروری ہے اور مشہور کی قطعیت استدلالی اور مآل اختلاف کا اس بات کی طرف رجوع کرتا ہے کہ جمہور کے نزدیک مشہور کا منکر گنہگار ہے اور ابو بکر کے نزدیک کافر مگر شمس الائمہ کہتے ہیں کہ مشہور کے انکار سے کفر نہ لازم آنے پر . . .
. . . . سب کا اتفاق ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف احکام میں ظاہر نہیں ہوتا بلکہ خلاف

کا ثمرہ یہ ہے کہ جصاص کے نزدیک بوجہ قطعی ہونے کے خبر مشہور کلام الٰہی کے معارض ہو سکے گی اور ہر طرح اس کا نسخ کر سکے گی بخلاف جمہور کے کہ انکے نزدیک اس سے صرف کلام الٰہی کے اطلاق کی تقیید کی ہو سکتی ہے اور متواتر کے انکار سے بالاتفاق کفر لازم آتا ہے کیونکہ اس کے انکار کرنے سے رسول کی تکذیب ہوتی ہے اور رسول کی تکذیب کفر ہے اور علماء کا تخطیہ کفر نہیں اور بڑی وجہ مشہور کے انکار سے کافر نہ ہونے کی یہی ہے کہ وہ آحاد الاصل ہے اور اس میں صورۃً شبہ موجود ہے

تش ۳ اور علماء کے اتفاق سے عمل متواتر اور مشہور پر کرنا لازم ہوگا سو اس کے نہیں کہ کلام حدیث آحاد میں ہے متواتر و مشہور پر عمل لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ متواتر کا صادر ہونا نبی علیہ السلام سے صحت کو پہنچتا ہے اور جن ذریعوں سے وہ جناب سرور کائنات سے ہم تک پہنچی ہے اس کے ثبوت میں کوئی شبہ نہیں پس ایسی خبر پر عمل لازم ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے اور مشہور کے ثبوت میں اگرچہ کسی قدر شبہ ہے مگر وہ ایسا نہیں ہوتا کہ نفس کو بے اطمینانی رہے ایسی حالت میں اس پر بھی عمل لازم ہوا اور آحاد میں کلام ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اس میں احتمال کذب کا بھی ہوتا ہے اور اس کے ثبوت میں بھی شبہ ہوتا ہے اس لئے وہ خبر متواتر اور آحاد کے پلے کی نہیں ہو سکتی چنانچہ مصنف آگے اس کی بحث شروع کرتے ہیں

تش ۴ پس ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد وہ ہے جس کو ایک راوی دوسرے ایک راوی سے نقل کرے یا ایک راوی جماعت سے روایت کرے یا جماعت راویوں کی ایک راوی سے روایت کرے اور راویوں کی تعداد کا اعتبار نہیں جب تک حدیث مشہور کی حد تک نہ پہنچے یعنی اس کے راویوں کی تعداد کسی قدر ہو وہ آحاد ہے اس کثرت سے وہ مشہور اور متواتر نہیں بن سکتی جب تک متواتر اور مشہور کی حد کو نہ پہنچ جائے یہ چونکہ خبر مشہور سے کم ہے اس لئے اس سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی خبر واحد سے علم یقینی اور علم طمانیت نہیں حاصل ہو سکتا کیونکہ اس کا راوی معصوم نہیں ہوتا گو کہ عادل یا ولی ہو مگر ان اوصاف سے اس کی خبر میں قطعیت نہیں آسکتی ممکن ہے کہ وہ بھول گیا ہو یا غفلت واقع ہو گئی ہو کہ جو چیز سنی تھی اور جو نہ سنی تھی ان میں تمیز نہ کرنے پایا ہو اور جو نہ سنا تھا اس کو سنا ہوا سمجھ کر خبر دی ہو یا اس سے بھول چوک ہو گئی ہو متواتر حدوثاً قطعی ہے اور بقاءً ظنی ہے کیونکہ ارتفاع نسخ کے قابل ہے اور آحاد حدوثاً ظنی ہے اور بقاءً شکی ہے اور مراد شکی سے یہ ہے کہ اس کا ظن بقائے متواتر کے ظن سے ضعیف ہے نہ یہ کہ بقاءً اس کی حقیقی طور پر مشکوک ہے اگر ایسا ہوتا تو حجت کے قابل نہ رہتی متواتر سے ہر ایک کو یقین کامل حاصل ہوتا ہے خواص کو بھی اور عوام کو بھی اور آحاد سے ایسا علم ظنی حاصل ہوتا ہے جس کو کسی قسم کا رجحان نہیں ہوتا اور عمل واجب ہونے کے لئے ظن بھی کافی ہے جیسا کہ مصنف کہتے ہیں

تش ۵ یعنی خبر آحاد احکام شرعیہ میں عمل کرنے کو واجب کرتی ہے نہ علم یقینی اور نہ علم طمانیت کو یہ مذہب جمہور کا ہے اور دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہ وہ علم کو واجب کرتی ہے اور نہ عمل کو اور یہ امر عقلاً ثابت ہے اور بعض کے نزدیک نقلاً اور تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس سے علم و عمل دونوں واجب ہوتے ہیں اس کے بعد ایک اور اختلاف ہے وہ یہ کہ امام احمد کے نزدیک علم اس کا ضروری ہوتا ہے اور داؤد ظاہری کے نزدیک استدلالی ہوتا ہے دوسرے مذہب پر یوں دلیل لاتے ہیں کہ عمل مستلزم ہے علم کو جیسا کہ اس آیت سے مستفاد ہوتا ہے وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ یعنی اس کے پیچھے نہ پڑ جس بات کا تجھ کو یقین نہیں علم عمل کے لئے لازم ہے اور عمل اس کا ملزوم ہے اور جب کہ ایسا ہے تو خبر آحاد پر عمل واجب نہ ہوگا کیونکہ لازم یعنی علم کی نفی سے ملزوم یعنی عمل کی نفی ہوتی ہے پس داؤد ظاہری اور امام احمد کا یہ مذہب مقرر ہو گیا ہے کہ جب تک یقین حاصل نہ ہو خبر واحد پر عمل واجب نہیں اور

تیسرے قول والے اپنے مذہب پر یوں حجت لاتے ہیں کہ جب کہ بقول جمہور خبر واحد سے عمل واجب ہوتا ہے تو علم بھی واجب ہوگا کیونکہ عمل بغیر علم کے نہیں ملزوم یعنی عمل کے لئے لازم یعنی علم کا ہونا ضرور ہے دوسرے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ان کے قول سے لازم آتا ہے کہ ظاہر آیات پر عمل نہ کرنا چاہیئے کیونکہ علم الیقین وہاں منتفی ہے کیونکہ ان کی دلالت ظنی ہے تیسرے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ان کے بیان سے یہ لازم ہوتا ہے کہ مظنون الدلالہ سے علم الیقین کا فائدہ حاصل ہو اور یہ نہایت سخیف ہے اور دوسرے مذہب کی تائید میں یہ آیت جو پیش کی ہے اس سے یا تو یہ مراد ہے کہ جھوٹی گواہی بغیر واقفیت کے نہ دینی چاہیئے یا مراد یہ ہے کہ ایسی چیز کے پیچھے مت پڑا کہ جس کا تجھ کو کسی وجہ سے علم نہیں یعنی نہ علم قطعی ہے نہ ظنی یا یہ عقائد ایمانیہ سے مخصوص ہے اس لئے کہ ظن کی اتباع عقائد ایمانیہ میں حرام ہے اور یا یہ خطاب خاص جناب سرور کائنات کی طرف ہے اور یہ ان کے خصائص میں سے ہے اس لئے کہ ان کو ہر چیز کا علم بوجہ نزول وحی کے ممکن تھا اور یہ بات کسی اور کو آحاد امت میں سے میسر نہیں اس لئے امتیوں کو ظن کی اتباع لازم ہے اور آنحضرت کو جائز نہ تھی ان کو وحی کا انتظار کرنا چاہیئے تھا تاکہ علم قطعی حاصل ہو جائے خلاصہ تحقیق یہ ہے کہ خبر واحد عمل کا موجب ہوتی ہے اور دلیل اس پر کتاب و سنت اور اجماع اور عقل ہے دلالت کتاب کی یہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے و اذا اخذ اللہ میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیننہ للناس ولا تکتمونہ یعنی جب اللہ نے ان لوگوں سے اقرار لیا جو توریت اور انجیل دیئے گئے ہیں کہ تم لوگوں کے سامنے اس کو بیان کرنا اور اسے مخفی نہ رکھنا اللہ نے ہر ایک آدمی پر جس کو کتاب دی گئی تھی واجب کر دیا تھا کہ وہ اسے بیان کرے اور آدمیوں کو اس سے وعظ و نصیحت کرے اور اس سے کوئی فائدہ نہیں بجز اس کے کہ اس کی بات کو قبول کریں تو معلوم ہوا کہ خبر واحد عمل کے لئے حجت ہے اور یہ اس وجہ سے کہا گیا کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو ایک کے آحاد دوسرے کے آحاد پر منقسم ہوتے ہیں اور سنت سے دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ایکبار مکان میں آئے اور اس وقت ہانڈی میں گوشت پک رہا تھا آپ کو روٹی اور گھر کے سالنوں میں سے سالن کھانے کو دیا گیا اس وقت آپ نے فرمایا کہ اس ہانڈی میں گوشت بھی تو پک رہا ہے گھر کے لوگوں نے عرض کیا کہ یہ گوشت صدقے کا ہے جو بریرہؓ کو ملا ہے اور آپ صدقے کا گوشت نہیں کھاتے فرمایا کہ وہ اس پر صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے اس مضمون کو بخاری و مسلمؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے پس آپ نے بریرہؓ کی خبر کو صدقے کا گوشت ہونے کی بابت قبول کر لیا تو اس سے معلوم ہوا کہ خبر واحد قابل قبول اور موجب العمل ہے اور اجماع سے دلیل یہ ہے کہ جب پیغمبر خدا کی وفات کے دن انصار نے سقیفہ بنی ساعدہ میں یہ ٹھہرایا کہ ایک امام ہمارا ہوگا اور ایک مہاجرین میں کا ہوگا اور اپنی طرف سے سعد بن عبادہ کو خلیفہ بنانے اور ان کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے لئے آمادہ ہو گئے تو یہ بات سنتے ہی حضرت ابوبکر اور حضرت عمر وہاں پہنچ گئے اور انصار نے جو سعد بن عبادہ پر اتفاق کیا تھا ان کو دور کر دیا اور کہا پیغمبر خدا کا حکم ہے کہ امام قریش ہونا چاہیئے اگرچہ یہ خبر واحد ہے مگر جس وقت حضرت صدیق نے انصار کے سامنے یہ دلیل پیش کی تو سب نے تسلیم کر لی اسی طرح اجماع ہے اس بات پر کہ اگر ایک آدمی خبر دے اس بات کی کہ یہ پانی پاک ہے یا نجس ہے تو اس کا بیان قبول کیا جائیگا اور عقل بھی یہ تقاضا کرتی ہے کہ جبکہ ہر ایک حادثے کے باب میں خبر متواتر اور مشہور نہیں پائی جاتی تو خبر واحد کو قبول کیا جائے گا اور اگر وہ رد کر دی جائے گی تو سب معاملات معطل ہو جائیں گے۔

یاد رکھو کہ خبر واحد اس راوی کی حجت قرار پاتی ہے جس میں یہ چار صفات ہوں جن کی تفصیل مصنف کرتے ہیں۔

۱ع وبشرط اسلام الراوی ۲ع وعدالتہ۔

ش ۱ع پہلی شرط یہ ہے کہ راوی اسلام کے ساتھ متصف ہو اور اسلام یہ ہے کہ دل سے تصدیق کرے اس چیز کی جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہیں اور زبان سے اس کا اقرار کرے صرف پیغمبر کا سچا جاننا ہی اسلام نہیں جب تک مرتبۂ تصدیق و تسلیم کو نہ پہنچے اور باطن اس پہ قرار نہ پکڑے اور راوی مخبر کے اسلام میں بیان اجمالی شرط ہے کیونکہ حضرت نے اسی کو کافی سمجھا ہے اور دلیل اس پر یہ ہے ...... کہ سنن اربعہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک اعرابی حضرت کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میں نے چاند دیکھا ہے آپ نے اس سے پوچھا کہ کیا تو گواہی دیتا ہے اس بات کی کہ سوائے اللہ کے کوئی معبود نہیں کہا ہاں پھر پوچھا کہ کیا گواہی دیتا ہے تو اس بات کی کہ محمد اللہ کے رسول ہیں کہا ہاں اس کے بعد حضرت نے اس کی خبر کو قبول کر لیا اور تفصیلی طور پر اسلام کے ثبوت میں بڑا حرج ہے اور چونکہ دین میں حرج کو دفع کیا گیا ہے اس لئے اجمال کو کافی سمجھا اور سننا اور تحمل حدیث کا قبل اسلام کے معتبر ہے البتہ ادا کرنا معتبر نہیں پس اسلام صرف ادائے حدیث کی شرط ہے نہ سننے کی کیونکہ تحمل حدیث کے لئے وہ آدمی کافی ہے جو تمیز کر سکتا ہو اس کی عقل پہ بھروسا ہو سکے اور ظاہر ہے کہ کافر کی عقل میں کوئی نقصان نہیں تو پھر اگر وہ حدیث کو سن کر اسلام کی حالت میں بیان کرے تو کوئی مضائقہ نہیں **ش ۲ع** دوسری شرط یہ ہے کہ راوی عادل ہو اور عدالت صفت قلبی اور ملکہ نفسانی ایسا ہے جس کی وجہ سے آدمی متقی پرہیزگار اور با مروت ہو جاتا ہے اور اس سے التزام کے ساتھ تقوای اور مروت کے کام صادر ہوتے ہیں اور گناہ کبیرہ کرنے سے فوراً عدالت جاتی رہتی ہے گناہ صغیرہ پر اصرار بھی قادح عدالت ہے اور اصرار کبھی تکرار سے پیدا ہوتا ہے جیسے ایک ہی صغیرہ کی بار بار مواظبت کرنا اور کبھی اصرار حکمی بھی ہوتا ہے مثلاً کسی صغیرہ کو کر کے ارادہ حتمی کرے اگرچہ ابھی دوبارہ نہ کیا ... اگر کوئی شخص مسنون کاموں مثلاً روزہ مسنون اور نماز مسنون وغیرہ کو ترک کرتا ہو تو یہ بات قادح عدالت نہیں جب تک یہ شخص ان لوگوں میں شمار نہ کیا جائے جو امر مسنون میں سستی کرتے ہیں مروت کے ترک کرنے سے عدالت جاتی رہتی ہے مروت کے معنی شرع میں یہ ہیں کہ اخلاق اور عادات اپنے زمانے کے امثال واقران کے یا ان سے اچھے اختیار کرے یا اس شہر کے جہاں رہتا ہے مثلاً جن لوگوں کو بازار میں رہنے کی کسی پیشے خواہ دوکانداری کی وجہ سے ضرورت ہے ان کے علاوہ اور کسی کو بازار میں کھانا اور پینا خلاف عدالت ہے ہاں اگر پیاس کا اتنا غلبہ ہو کہ روک نہ سکے تو اس حالت میں مجبور ہوگا یا بازار میں ننگے سر پھرنا یا بازار میں ایک کونے میں بیٹھ کر پیشاب کرنا یا راستے میں چلتے ہوئے چیز کھالینا خواہ بکثرت تمسخر کرنا اور حکایات مضحکہ بیان کرنی خواہ اور غیر معتاد ایسے کام جو اس کے امثال واقران پہ باعث مضحکہ ہوں سب خلاف مروت اور قادح عدالت ہیں مگر اس مروت کی کیفیت موافق احوال اور اشخاص کے انقلاب زمانہ سے بدلتی رہتی ہے لیکن جو امر مسنون ہیں اگرچہ عوام انہیں پسند نہ کریں ان کے فاعل کو اپنی جہالت کی وجہ سے برا جانیں جیسے سرمہ لگانا وغیرہ یہ امور خلاف

مروت نہ ہوں گے گناہ کبیرہ وہ ہے کہ شرع میں جس کے کرنے پر حد آئی ہو یا اس کے کرنے پر وعید عذاب کا آیا ہو قرآن اور حدیث صحیح میں یا شرع میں اس پر کفر کا اطلاق ہوا ہو جیسے اس حدیث میں من ترک الصلوٰۃ متعمدا فقد کفر رواہ الطبرانی یعنی جس نے جان بوجھ کر نماز چھوڑ دی وہ کافر ہوا یا اس کا فساد گناہ کبیرہ کی طرح ہو یا اس سے زیادہ ہو یا دلیل قطعی کے ساتھ اس کی ممانعت آئی ہو اور ہتک حرمت دین کا موجب ہو لیکن جس میں یہ بات نہ ہو وہ صغیرہ ہے اور کبیرہ کے مراتب متفاوت ہیں بعض بہت بڑے اور برے ہیں بعض سے اگر کوئی یہ کہے کہ بخاری نے اپنی صحیح میں عباد بن یعقوب سے روایت کی ہے حالانکہ بقول ابوبکر بن اسحٰق بن خزیمہ کے وہ اپنے دین میں متہم ہے اور نیز بخاری نے محمد بن زیاد اور حریز بن عثمان سے احتجاج کیا ہے حالانکہ یہ دونوں مشہور ناصبی ہیں اور نیز بخاری و مسلم نے ابو معاویہ محمد بن حازم اور عبیداللہ بن موسیٰ سے احتجاج کیا ہے حالانکہ یہ دونوں نہایت غالی تھے جواب اس کا یہ ہے کہ بخاری و مسلم کی تخریج حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ مسئلے میں اختلاف ہے پس اہل بدعت کی روایت کے مقبول ہونے پر ایک فریق کا زعم دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا۔

۱ع وضبطه ۲ع وعقله۔

ش ۱ع اور چوتھی شرط یہ ہے کہ راوی ضابطہ ہو ضبط اسے کہتے ہیں کہ متکلم کے کلام کو اول سے آخر تک سنے اور اس کی بات کے الفاظ اور ترکیب کلمات پر لحاظ رکھے نہ یہ کہ کچھ حصہ کلام کا سنا ہو اور کچھ نہ سنا ہو اور نہ اس کے الفاظ اور ترکیب عبارت پر غور کیا ہو اور معانی الفاظ کا سمجھنا بھی ضبط میں مشروط ہے خواہ معنی لغوی ہوں یا اصطلاحی شرعی کیونکہ صرف الفاظ کا غور سے سن کر یاد کر لینا روایت حدیث میں معتبر نہیں پس جو شخص صرف طوطے کی طرح الفاظ کو یاد کر لے گا وہ ضابطہ نہ سمجھا جائے نہ اس کی روایت شرف قبولیت پائے گی یہ مذہب حنفیہ کا ہے ورنہ اکثر علماء کے نزدیک صرف الفاظ کا یاد کر لینا کافی ہے مگر یہ رائے ان کی بالکل کمزور ہے کیونکہ سنن کے انضباط سے مقصود معانی کا جاننا ہے نہ کورا الفاظ کا جان لینا ہاں قرآن میں ضرور نہیں کہ جو اس کی نقل کرے وہ اس کے معانی کو بھی سمجھتا ہو کیونکہ قرآن کو ائمہ ہدیٰ نے بہت بڑی صحت کے ساتھ اور کامل ضبط عبارت کے بعد نقل کیا ہے اور اس کی عبارت فی نفسہ معجز ہے اور اس سے بھی احکام متعلق ہیں چنانچہ جنب اور حائض کو اس کا چھونا منع ہے اور وہ تغیر و تبدل سے محفوظ ہے اس لئے اس کو ایسے شخص کا نقل کرنا بھی صحیح ہے۔ جو اس کے مطلب سے بالکل آگاہ نہ ہو ہاں جو شخص الفاظ و معنی دونوں کا واقف ہو اس کا نقل کرنا بہتر ہے ترجمہ کرنا کسی غیر زبان میں تو مضائقہ نہیں مگر نقل بالمعنی ممنوع ہے اس طرح کہ اس کے معنی کو کہا جائے کہ یہ قرآن ہے کیونکہ جب مفہوم قرآن کو کسی کے سامنے قرآن سمجھ کر روایت کیا جائے گا تو سامع اس معنی کو قرآن سمجھے گا اور نماز میں اس کو پڑھے گا اور اس سے گمراہی لازم آتی ہے اور روایت حدیث ضبط کے ساتھ یہ بھی ضرور ہے کہ غفلت نہ کرے اور نہ بھولے اور نہ شک کرے وقت سننے کے اور نہ وقت پہنچانے کے کیونکہ بہت سے ضابطے غفلت و شک کرنے کی وجہ سے غلطی میں پڑ جاتے ہیں بغیر ضبط اور عدم غفلت کے صدق حاصل نہیں ہو سکتا کثرت روایت ضبط کے منافی نہیں اگر جو بات کہتا ہے اس کو خوب یاد رکھتا ہو اور جو بات بیان کرے آگے پیچھے اس کے

بیان میں اختلاف نہ آئے اور جو بات ایک دفعہ بیان کی ہے جب اس کو پھر بیان کرے تو اس کے پچھلے بیانات میں فرق نہ ہو۔ شق (۲) اور چوتھی شرط یہ ہے کہ راوی صاحب عقل وتمیز ہو روایت حدیث کیلئے عقل کا کامل ہونا شرط ہے اور وہ بالغ آدمی کی عقل ہے پس ایسے موقع پر جب کمال عقل کا لفظ پاؤ تو اسے بلوغ کے معنی میں سمجھو پس بچے اور معتوہ کی بات معتبر نہ ہوگی کیونکہ ان کی عقل قاصر ہوتی ہے اسی طرح اس آدمی کی بات بھی معتبر نہ ہوگی کہ جس کے حفظ پر نسیان غالب ہو یا ہوائے نفسانی سے اس کی عقل مغلوب ہو عقل بلوغ راوی کے لئے اس واسطے مشروط کی گئی ہے کہ بچہ غیر مکلف ہے تو اس پر کذب سے محترز رہنے کا اعتماد نہیں ہو سکتا اس لئے اس کی روایت میں شبہ رہے گا مگر بلوغ کی قید ایسی حالت میں ہے کہ بات کا سننا اور اس کو بیان کرنا دونوں ایک ہی وقت میں واقع ہوں اور اگر قبل بلوغ کے سنے اور بیان بعد بلوغ کے کرے تو اس کا قول بھی قابل پذیرائی ہے کیونکہ تحمل حدیث میں کوئی خلل نہیں تحمل روایات کے لئے تمیز کا ہونا کافی ہے اور تمیز کی کوئی حد نہیں اور مدت مقرر نہیں ابن صلاح نے . . . . کہا ہے کہ کم سے کم وہ عمر جس سے تمیز حاصل ہو جاتی ہے پانچ برس کی عمر ہے محمود ابن ربیع کی پانچ برس کی عمر تھی کہ رسول پاک نے اس کے یہاں کے کنوئیں کا پانی پی کر تفریحاً خاطر کے لئے اس کے منہ پر کلی ڈال دی اور یہ بات اسے یاد رہی اور بلوغ کے بعد اس کو اس نے روایت کیا اس واقعہ کی بناء پر ابن صلاح نے یہ رائے قائم کی ہے بلکہ بعض نے ابن صلاح سے بھی ایک قدم آگے بڑھا دیا ہے اور کہا ہے کہ صاحب تمیز ہو جانے کو چار برس کی عمر بھی کافی ہے اور محمود کی عمر اس وقت میں چار برس کی تھی پانچویں میں لگے تھے مگر ان علماء کا تمسک محمود کے واقعے کے ساتھ درست نہیں کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ چار پانچ برس سے کم عمر والا تمیز دار نہ ہو اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ ہر بچہ اس عمر میں صاحب تمیز ہوتا ہے اور ابن معین کے نزدیک کم سے کم عمر تمیز دار ہونے کے لئے ۱۵ برس ہیں مگر یہ بھی تخمینی بات ہے کوئی اندازہ صحیح مقرر نہیں کیونکہ بعض بچے تھوڑی سی عمر میں صاحب تمیز و فراست ہوتے ہیں اور بعض کو زیادہ عمر میں جاکر تمیز و فراست حاصل ہوتی ہے عقل و تمیز اللہ نے ہر آدمی کو جدا جدا طور پر عطا کئے ہیں وہ بتدریج بڑھتے ہیں جس کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا اور کچھ تربیت و صحبت پر بھی موقوف ہے پس جو بچہ سوال و جواب کی لیاقت رکھتا ہو اور سمجھتا ہو وہ تحمل حدیث کا صالح ہے اور جہاں تک تجربہ ہوا اور حالات دیکھے جاتے ہیں سات برس کی عمر سے قبل اس حیثیت پر نہیں ہو سکتا اس لئے حکم ہے کہ سات برس کی عمر کے بچے پر نماز پڑھنے کی تاکید کرنی چاہیئے اور ایسا اتفاق بہت کم واقع ہوتا ہے کہ کوئی بچہ کم عمر والا کوئی خاص بات یاد رکھے یا کتاب کا ایک حصہ یاد کرے خلاصہ کلام یہ ہے کہ تحمل روایت کے لئے تمیز شرط ہے بلوغ شرط نہیں عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن زبیر نعمان بن بشیر اور انس بن مالک کی روایتیں کتب احادیث میں مروی ہے اور ان کی احادیث کو نہایت معتبر مانا جاتا ہے باوجودیکہ ان سے کبھی کسی راوی نے یہ نہ پوچھا کہ تم جو یہ حدیث روایت کرتے ہو یہ تمہارے بچپن کے زمانے کی بات ہے یا بالغ ہونے کے بعد کی جناب سرور کائنات نے وفات پائی تو عبداللہ بن عباس دس برس کے تھے اور بقولے ۱۳ سال کے اور بقولے ۱۵ سال کے اور عبداللہ بن زبیر سنہ ایک یا دو ہجری میں پیدا ہوئے تھے اور آنحضرت مدینے میں کل دس سال زندہ رہے تھے اور نعمان بن بشیر جناب سرور کائنات کی وفات کے وقت آٹھ یا چھ سال کے تھے اور انس بن مالک ؓ کی عمر جب حضرت مدینے کو ہجرت کر گئے تو اس وقت دس برس کی تھی اور آپ کی وفات کے موقع پر بیس سال کی پس عبداللہ بن عباس کا بلوغ تحمل روایات کے وقت متحقق نہیں ہے اور عبداللہ بن زبیر اور نعمان بن بشیر اور انس بن مالک کی بھی اکثر مسموعات قبل بلوغ کی ہیں مگر محدثین نے ان کی عام روایتوں کو قبول کیا ہے

اع واتصاله بك ذلك من رسول الله علیه السلام بهذا الشرائط۔

ش اع یعنی انہیں چاروں شرائط کے ساتھ کہ وہ اسلام عدالت ضبط اور عقل ہیں خبر واحد کا راوی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے مخاطب تک متصل ہو یا پیغمبر خدا سے مصنفین کتب احادیث تک سلسلۂ اسناد اسی طرح متصل ہو۔ پس ہر ایسی حدیث جس کے راوی درمیان سے نہ رہ جائیں متصل کہلائے گی اور اگر راوی کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اتصال نہ ہو تو اس حدیث کو منقطع کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ راوی اپنے اور حضرت کے درمیان کے بیان کرنیوالوں کو حذف کر دے اور یہ عام ہے اس سے کہ خاص اس صحابی کو حذف کر دے جس نے حضرت سے اس حدیث کو سنا ہے یا اس کے بعد کا کوئی شخص حذف کر دے اور برابر ہے کہ ایک آدمی محذوف ہو یا زیادہ محذوف ہوں یا تمام ہی محذوف ہوں پس ایسی سب حدیثیں مرسل کہلائیں گی غرضکہ علماء اصول کے نزدیک ارسال اور انقطاع ایک ہی چیز ہے مگر محدثین کہتے ہیں کہ سب سے پچھلا راوی جو صحابی نہ ہو اپنے سے اوپر کے تمام راویوں کو سلسلہ بہ سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ذکر کرے تو اس حدیث کو مسند کہتے ہیں اور اگر ابتدائے سند سے راوی ساقط ہو تو اس کو معلق بولتے ہیں اور اگر انتہائے سند سے بعد تابعی کے راوی ساقط ہو یعنی صحابی مذکور نہ ہو تو اس کو مرسل کہتے ہیں جیسا کہ تابعی کہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اگر دو راوی برابر ساقط ہو گئے تو اس کو معضل کہتے ہیں اور اگر ایک راوی رہ جائے تو منقطع غرض کہ اہل اصول اور فقہا کے نزدیک مسند کے سوا جس کا دوسرا نام متصل ہے جتنی قسمیں ہیں وہ سب مرسل یعنی منقطع ہیں اگر صحابی کیطرف سے ارسال یعنی انقطاع ہو اس طرح کہ صحابی کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو یہ مقبول ہے اجماع اسی پر ہے گو کہ بعض متاخرین نے خلاف کیا ہے مگر وہ معتد بہ نہیں اس لئے کہ جب ایک صحابی دوسرے صحابی سے روایت نقل کرے گا اور نام اس کا بیچ میں سے اڑا کر خود یہ کہے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے .... تو اس کا روایت کرنا بھی بمنزلے اس کے روایت کرنے کے ہے جس سے اس نے سنا ہے اس لئے کہ صحابہ صاحب عدالت ہیں وہ کبھی ایسی حدیث رسول اللہ کی طرف منسوب نہیں کریں گے جو جھوٹے ہو عدالت کی وجہ سے صحابہ کا ارسال مقبول ہے اور ان کا دوسرے سے سن کر روایت کرنا بھی بمنزلے خود سننے کے ہے اور تابعین یا تبع تابعین میں سے اگر کوئی راوی یوں کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے تو یہ روایت بھی امام ابوحنیفہ اور امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مقبول ہے کیونکہ وہ کذب سے بری ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی خیریت کی خبر دی ہے اور اسی لئے صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے تزکیے کی بھی ضرورت نہیں اس لئے کہ ان میں جھوٹ نہیں پھیلا تھا۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ مرسل تابعین اور تبع تابعین کی مقبول نہیں مگر شرائط ذیل کے ساتھ (الف) اس کا اتصال دوسرے ذریعہ سے ثابت ہو مثلاً کوئی غیر آدمی اس کی اسناد راوی بہ راوی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا تا ہو یا خود وہی جس سے اول حدیث کا ارسال واقع ہوا ہے دوسری بار اس کو ....

اس طرح روایت کرے کہ جناب سرور کائنات تک اس کی اسناد ثابت ہو جائے اور کوئی راوی جناب سرور کائنات سے آخر تک نہ چھوٹتا ہو (ب)، کسی صحابی کے قول سے اس مرسل کی تائید ہوتی ہو (ج) کسی حجت قطعی کتاب و سنت سے اس کی تائید ہوتی ہو (د) امت نے اس کو قبول کر لیا ہو (ہ) یہ امر معلوم ہو جائے کہ راوی کی یہ عادت ہے

کہ وہ ارسال نہیں کرتا مگر راوی عادل کی روایت سے (مت ے) قیاس صحیح کے موافق ہو (مت ے) اس مرسل کا ایک دوسرے آدمی نے بھی ارسال کیا ہو اور یہ معلوم ہو کہ دونوں کے شیخ مختلف ہیں شافعی کی دلیل یہ ہے کہ روایت کا قبول کرنا موقوف ہے اس بات پر کہ اول راوی کا عاقل و عادل و ضابط ہونا معلوم ہو جائے اور جب کہ راوی کا ذکر ہی اڑا دیا جائے گا تو پھر اس کی عدالت و عقل و ضبط کا کیا حال معلوم ہوگا اور جب کہ ذات و صفات دونوں مجہول ہوں گی تو ایسی حالت میں اس کی روایت قابل حجت نہ ہوگی حنفیہ کہتے ہیں کہ ہمارا کلام تو اس شخص کی خبر مرسل میں ہے کہ جس کی نسبت کسی طرح کذب کا خیال نہ پیدا ہو نہ اسناد کرنے کی حالت میں نہ ارسال کرنے کی صورت میں تو ایسے شخص کی خبر ضرور قابل قبول ہوگی اور یہ یقینی سمجھنا چاہئے کہ جب کہ ائمہ نے کسی آدمی سے مرسلاً روایت کی ہے تو ضرور اس کی صفات کو تاڑ لیا ہے۔ پھر اگر ذات مجہول ہو تو کیا مضائقہ عادل آدمی کی یہ شان ہے کہ جب . . . . اس پر طریق اسناد واضح ہو جاتا ہے تو وہ بلا دغدغہ اس خبر کو بیان کر دیتا ہے اور جب کہ اس پر واضح نہیں ہوتا تو احتیاطاً راوی کا نام ذکر کرتا ہے تاکہ خود فارغ الذمہ ہو جائے اسی وجہ سے یہ بات مشہور کر رکھی ہے کہ جو ارسال کرتا ہے وہ اپنے اوپر ذمہ داری لیتا ہے اور جو اسناد کرتا ہے وہ اس ذمہ داری کا بوجھ دوسرے راوی پر رکھ دیتا ہے پس جبکہ ایسی حدیث مرسل کا کسی دوسری حدیث مسند سے تعارض واقع ہو تو عیسٰی بن ابان کے نزدیک اس مرسل کو ترجیح دی جائے گی مگر اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں کیونکہ اس کو جو کچھ مزیت و فضیلت حاصل ہے وہ بوجہ اجتہاد کے ہے پھر اگر اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہو تو رائے کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے اور ایسا جائز نہیں اور مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی اس لئے جائز قرار پائی ہے کہ اس کی قوت نص سے ثابت ہے اور جو چیز نص سے ثابت ہو وہ اس سے اعلیٰ درجہ پر ہے جو رائے سے ثابت ہو جمہور محدثین جو سنہ دوسری ہجری کے بعد سے ہوئے ہیں وہ کسی کی بھی خبر مرسل کو قبول نہیں کرتے خواہ وہ ائمہ نقل کی طرف سے ہو یا قرون ثلثہ کی طرف سے عینی نے شرح ہدایہ میں لکھا ہے کہ اس قول کو بعض اہل علم نے بدعت سمجھا ہے جبکہ عدالت ضبط راوی میں موجود ہے تو پھر اس کی خبر مرسل کو نہ ماننا نہایت بے انصافی ہے قرون ثلثہ کے بعد راوی سے بھی مرسل مقبول ہے اگر عدالت و ضبط رکھتا ہو کیونکہ یہ صفات ہر قرن کو شامل ہیں پھر کسی میں یہ صفات موجود ہونے کے بعد اس کی خبر کو کیوں نامقبول سمجھا جائے کرخی کا یہی مذہب ہے مگر ابن ابان کہتے ہیں کہ قرون ثلثہ کے بعد کے مراسل مقبول نہیں کیونکہ فسق و فجور ظاہر ہو گیا تھا اور نہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرون ثلثہ کے بعد کے آدمیوں کی عدالت کی خبر دی ہے بلکہ فرمایا ہے ثم یظهر الكذب یعنی قرون ثلثہ کے بعد کذب شائع ہو جائے جیسا کہ نسائی نے ابن عمر سے روایت کی ہے ابن حاجب مالکی اور ابن ہمام حنفی وغیرہ بعض محققین متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ ائمہ نقل میں سے کوئی بھی ہو اس کی روایت مقبول ہے خواہ قرون ثلثہ کے اندر ہو یا اس کے بعد گذرا ہو اور اس کی خبر مرسل میں وہ شرائط موجود ہوں یا نہ ہوں جن کو شافعیؒ نے مقرر کیا ہے اور سوائے ائمہ نقل کے دوسرے آدمی کی خبر مرسل مقبول نہیں اور یہی مختار ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ اور امام مالکؒ بھی اسی کو مانتے ہیں کیونکہ جس کو توثیق و تخریج میں بصیرت کاملہ حاصل ہو گی تو اس کی مرسل روایت کے ماننے میں کیوں تامل ہو سکتا ہے مگر ابن ابان کا منشا یہ ہے کہ قرون ثلثہ کے راویوں کی روایت ہر طرح مقبول ہے وہ ائمہ نقل سے ہوں یا نہ ہوں کیونکہ ان قرون میں توثیق کی قوی حاجت نہیں ان قرون کے سب راوی توثیق و تخریج میں اہل بصیرت تھے البتہ احتیاط کے لائق بعد کے قرون ہیں کیونکہ ان میں جھوٹ پھیل گیا ہے اور نہ مابعد کے زمانوں کے راویوں کو توثیق و تخریج میں کچھ بصیرت حاصل ہے اسی لئے ابن ابان قرون ثلثہ کے

راویوں کا تزکیہ ضروری نہیں سمجھتا اور اس کے بعد کے زمانے کے راویوں کا تزکیہ واجب قرار دیتا ہے مراسل کے نہ ماننے والے کہتے ہیں کہ اگر مرسل قابل قبول ہو تو چاہیئے کہ ہر ایک زمانے کے راوی کی حدیث مرسل ماننے کے قابل سمجھی جائے کیونکہ علت قبولیت ہر جگہ مشترک ہے پس اگر کوئی اس زمانے میں بطور ارسال کے روایت کرے تو چاہیئے کہ اس کی روایت بھی قابل تسلیم ہو حالانکہ ایسا نہیں جواب اس کا یہ ہے کہ ان زمانوں میں اور ان زمانوں میں بڑا فرق ہے وہ خیریت اور نیکی کے زمانے تھے ائمہ موجود تھے وہ جن کی ایسی خبریں قبول کرتے تھے ان کو خوب جانچ لیتے تھے مرسل پر یقین آنے کے وسائط بھی میسر تھے اب وہ زمانہ ہے کہ فساد و فریب اور جھوٹ بڑھ گیا ہے اور مرسل کے نامقبول ہونے کے وسائط بڑھے ہوئے ہیں آدمیوں کی توثیق و تجریح کی معرفت مشکل ہے۔ دوسری دلیل ان کی یہ ہے کہ جب مرسل قابل قبول ہے تو مسند کا کیا فائدہ ہے بلکہ اسناد ایک قسم کا طول لاطائل ہو جائے گا مگر یہ دلیل بہت ہی بھونڈی ہے اسناد اور ارسال سے روایات کے مراتب کا تفاوت معلوم ہوتا ہے مسند کا مرتبہ مرسل سے بڑھا ہوا ہے اسناد عزیمت ہے اور ارسال رخصت اسناد میں تفصیل ہے اور ارسال میں اجمال ہے اور تفصیل اجمال سے قوی ہے پس مسند قوی ہے مرسل سے اسی لئے ہمارے نزدیک مسند کا نسخ مرسل سے ناجائز ہے تاکہ قوی کا ابطال ادنیٰ سے لازم نہ آئے اور اسناد کا یہ فائدہ ہے کہ پہلے راوی کے ذمہ اس کی صحت کا حوالہ ہو جاتا ہے جس سے اسناد کی گئی ہے اور کبھی اس اسناد میں وہ قوت نہیں ہوتی جو ارسال میں ہوتی ہے کیونکہ ارسال اسی وقت کیا جاتا ہے جب پورا پورا اطمینان حاصل ہو جاتا ہے اسناد کرنے والا تو دوسرے پر بے غم ہو جاتا ہے اس لئے اس کو زیادہ جانچ کی حاجت نہیں رہتی اور ارسال والے کے اپنے ذمے پر روایت کی صحت ہوتی ہے اس لئے وہ ایسی حدیث کو روایت ہی نہیں کرے گا جس میں شبہ پائے گا یہ تقریر موافق عامہ مصنفین کے ہے اور حق تحقیق یہ ہے کہ ارسال میں جوبات ایک راوی کے ذمے ہوتی ہے اسناد میں وہ کئی متعدد راویوں کے ذمے ہو جاتی ہے اور مسند کا ہر راوی ثقاہت میں کامل ہوتا ہے اس لئے مستجمع الشرائط راوی کی حدیث میں ہمیشہ نہایت اطمینان اس امر کا موجود ہوتا ہے کہ صاحب ورع و تقوی نے اس روایت کو جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک سلسلہ وار پہنچایا ہے بہر صورت جس طرح ارسال کو اتصال سے مضبوط بتانے میں جو خرابی ہے ویسی ہی خرابی بلکہ اس سے بڑھ کر ارسال کو نہ ماننے میں بھی ہے صحابہ رضی اللہ عنہم ارسال کو مانتے تھے اور ارسال کرتے تھے اور تابعین کی تمام وہ حدیثیں جو بطور ارسال کے بیان کرتے تھے نہایت قبولیت کی نظر سے دیکھی جاتی تھیں اور کوئی بھی کبھی ان کے لینے میں تامل نہیں کرتا تھا

اع ثم الراوی فی الاصل قسمان ۲ع معروف بالعلم والاجتهاد کالخلفاء الاربعة ۳ع وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر۔

ش ۱ع پھر راوی دو قسم پر ہے معروف اور مجہول جو نکہ واحد کے راوی حد تواتر و شہرت کو نہیں پہنچتے اس لئے راوی کا حال معلوم ہونا ضرور ہے کہ آیا معروف و مشہور شخص ہے یا مجہول اور اگر مشہور ہے تو اجتہاد میں مشہور ہے یا عدالت میں راوی کا عادل اور صاحب ورع ہونا ہر حال میں ضرور ہے اور مجہول محدثین کے نزدیک اس راوی کو کہتے ہیں جو طلب علم میں مشہور نہ ہو اور نہ علماء ۲ع کو جانتے ہوں اور اس کی حدیث کو سوائے ایک راوی کی زبان سے کسی دوسرے کی زبان

سے نہ سنا ہو ایسے راوی کی جہالت مرتفع ہونے کے لئے کم سے کم اتنا چاہئے کہ ایسے دو آدمی جو علم میں مشہور ہوں روایت کریں اور اگر زیادہ روایت کریں توسبحان اللہ پھر تو اس کی جہالت اچھی طرح دفع ہوجائے گی بعض محققین کہتے ہیں کہ دو کے روایت کرنے سے اس کے لئے عدالت ثابت نہیں ہوسکتی اور ایک گروہ کا عقیدہ یہ ہے کہ دو سے اس کی عدالت ثابت ہوسکتی ہے بہر صورت کتب اصول فقہ کا ماحصل یہ ہے کہ جس راوی کی عدالت وفسق کا حال مجہول ہو ایسے اصطلاح میں مستور کہتے ہیں اور راوی دو قسم کے ہوتے ہیں صحابی اور غیر صحابی تو بظاہر راوی صحابی کو فسق وعدالت میں مجہول سمجھنا ایک نہایت نامناسب بات معلوم ہوتی ہے کیونکہ صحابہ کل عادل ہیں وہ قابل طعن نہیں ہوسکتے اور بعض کو بعض روایات میں توہم پیدا ہوا ہے تو اس سے ان کی عدالت میں فرق نہیں آسکتا ان کی مدح قرآن اور احادیث میں وارد ہے اور ان کی فضیلت شواہد عقلی ونقلی کے ساتھ ثابت ہے اب مصنف راوی معروف کی دونوں قسموں کو بیان کرتے ہیں۔ ش۲ یعنی ایک قسم کے وہ راوی ہیں جو معروف ہوں اجتہاد اور علم میں جیسے خلفاء اربعہ ان میں سے حضرت صدیق کی مرویات کتب معتبرہ میں ایک سو بیالیس ہیں ان میں سے چھ بخاری ومسلم دونوں نے روایت کی ہیں اور تنہا بخاری نے گیارہ روایت کی ہیں اور تنہا مسلم نے ایک ایک حدیث حضرت عمر نے حدیث کی اشاعت میں گو بہت کچھ اہتمام کیا۔ لیکن خود بہت کم حدیثیں روایت کیں۔ چنانچہ کل وہ مرفوع احادیث جو ان سے بروایت صحیح مروی ہیں بشتر ....

سے زیادہ نہیں چاروں فقہائے اربعہ کے مذاہب کی بنا حضرت عمر کے اجماعیات پر ہے اور محدثین ان لوگوں سے خوب روایت کرتے ہیں جن کو حضرت عمر نے ممالک میں تعلیم احادیث کے لئے بھیجا تھا چنانچہ ابو موسیٰ اشعری کو بصرے میں متعین کیا تھا اور ابو درداء کو شام میں وغیرہ وغیرہ اور حضرت عثمان کی مرویات ایک سو چھیالیس ہیں جن میں سے تین کو بخاری ومسلم دونوں نے روایت کیا ہے اور آٹھ تنہا بخاری نے روایت کی ہیں اور پانچ تنہا مسلم نے اور حضرت علی کی مرویات گو ۵۸۶ حدیثیں ہیں لیکن وہ اکثر نامعتبر ہیں صحت کو نہیں پہنچتیں کہ فی الحقیقت علی مرتضیٰ نے ان کو بیان کیا ہے یا یوں ہی بنالیا ہے ان کی روایات کے راویوں میں سوائے حفاظ کے اور اکثر راوی مستور الحال ہیں اس لئے محدثین ان کو قبول نہیں کرتے مگر اصحاب عبداللہ بن مسعود نے جو کچھ جناب مرتضیٰ سے روایت کیا ہے اس کو البتہ محدثین قبول کرتے ہیں ش۳ ان تینوں عبداللہوں کو عبادلہ کہتے ہیں اور بعض علماء نے عبداللہ بن زبیر کو اور بعض نے عبداللہ بن عمرو بن عاص کو عبادلہ میں داخل کیا ہے عبداللہ بن عمر بن خطاب اور عبداللہ بن عباس کا عبادلہ میں داخل ہونا تو بلاخلاف ہے اور دوسرے تینوں بزرگوں میں خلاف ہے کوئی عبداللہ بن مسعود کو خارج کرکے باقی چاروں کو عبادلہ بتاتا ہے کوئی عبداللہ بن زبیر کو نکال کر باقی چاروں کو عبادلہ کہتا ہے کوئی عبداللہ بن عمرو بن عاص کو خارج کرتا ہے محدثین بالاتفاق عبداللہ بن مسعود کو عبادلہ سے نکالتے ہیں مگر یہ بات ان کی تحقیق کے خلاف ہے عبداللہ بن مسعود بھی فقہ اور تقدم اور فتویٰ میں مشہور و معروف ہیں۔

ا ع وزید بن ثابت ومعاذ بن جبل وامثالهم ۲ ع فاذا صحت عندك روايتهم عن رسول الله عليه السلام يكون العمل بروايتهم اولى من العمل بالقياس ۳ ع ولهذا روى محمد حديث الاعراب الذى كان فى عينه سوء فى مسئلة القهقهة ۴ ع وترك القياس به۔

شارع اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل اور ان جیسے دیگر مثلاً ابو درداء اور ابی بن کعب اور ابو موسیٰ اشعری اور ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم، راضی ہو اللہ ان سے، یہ سب اجتہاد اور علم میں معروف ہیں، صحابہ میں محدث اور مجتہد لوگوں کی تعداد دو سو سے متجاوز ہے شارع پس جب ان کی روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک صحیح اسناد سے ثابت ہو تو ان کی روایت پر عمل کرنا مقدم ہے قیاس کو ان کے مقابلے میں چھوڑ دینا چاہیئے . . . . قیاس کے ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ان کی صحیح حدیث کا مخالف ہوگا تو اس قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور اگر مخالف نہ ہوگا تاہم عمل حدیث ہی پر ہوگا قیاس کو اس کا مؤید سمجھا جائے گا امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ علت قیاس کا ثبوت ایسی نص کے ساتھ ہو جو اپنی دلالت میں خبر پر رجحان رکھتی ہو پس اگر اس کا وجود فرع میں قطعی ہو تو قیاس کو راوی کی خبر پر ترجیح ہوگی جو اس کا وجود فرع میں ظنی ہوگا تو اس میں توقف ہے اور اگر علت قیاس بغیر نص راجح کے ثابت ہو تو خبر قیاس پر مقدم ہوگی اور ابو الحسین بصری سے منقول ہے کہ اگر علت کا ثبوت نص قطعی سے ہے تو قیاس کی خبر پر مقدم ہونے میں کوئی خلاف نہیں اور اگر نص ظنی سے ثابت ہے یا اصل ظنی سے مستنبط ہے تو خبر کے مقدم ہونے میں کوئی کلام نہیں خلاف اس میں ہے کہ اصل قطعی سے استنباط کیا جائے اور امام مالکؒ کا یہ مذہب بتاتے ہیں کہ اگر خبر واحد قیاس کے مخالف ہو تو قیاس خبر پر مقدم ہے کیونکہ خبر واحد میں بہت سے شبہات کا امکان ہے مثلاً راوی کو سہو ہو گیا ہو یا غلطی کر گیا ہو یا کاذب ہو اور قیاس میں کوئی شبہ نہیں بجز شبہ خطا کے اور جس میں ایک شبہ ہو وہ عمل کرنے کے لئے بہتر ہے اس میں جس میں کئی شبہے ہوں اسی لئے ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی بھول کر روزے میں کھالے تو روزہ فاسد ہو جائے گا مگر صحیح یہ ہے کہ خبر کو ہر طرح قیاس پر ترجیح و تقدیم ہے کیونکہ خبر باصلہ یقینی ہے اس لئے کہ جناب سرور کائنات کا قول ہے جس میں خطا کی کوئی گنجائش نہیں اگر شبہ ہے تو خبر کے طریق وصول میں ہے کیونکہ راوی میں غلطی یا نسیان یا کذب کا احتمال ہے اگر یہ شبہات اٹھ گئے تو خبر کے یقینی ہونے میں کیا کلام ہے اور قیاس باصلہ مشکوک ہے کیونکہ جس اصل یعنی علت پر حکم کی بنیاد ہے اس کا یقینی ہونا متحقق نہیں ہو سکتا مگر نص یا اجماع سے اور وہ امر عارضی ہیں اور اس میں شک نہیں کہ جس کی اصل یقینی ہو اس کو رجحان ہے اس پر . . . . . جس کی اصل مشکوک ہو اور صحابہ کا دستور تھا کہ جب خبر کو سن لیتے تو اپنے قیاسی احکام کو ترک کر دیتے شارع اسی واسطے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعرابی کی حدیث کو روایت کیا جس آنکھ میں نقصان تھا مسئلہ قہقہہ میں اور حکم دیدیا کہ جو نمازی بالغ بحالت نماز بلند آواز سے ہنسے اور قہقہہ مارے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ قصہ اس کا امام ابو حنیفہؒ نے معبد سے یوں روایت کیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن نماز میں تھے یکایک ایک اندھا نماز کے ارادے سے آیا اور کنوئیں میں گر پڑا مقتدین کو ہنسی آئی تو انہوں نے ٹھٹھا مارا جب حضرت نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا کہ جس نے تم میں قہقہہ مارا اس کو چاہیئے کہ وضو اور نماز کا اعادہ کرے . . . . اور اگر کوئی یہ کہے کہ راوی اس روایت کے معبد خزاعی ہیں جو فقہ اور اجتہاد میں معروف نہیں تو جواب اس کا یہ ہے کہ اس کے راوی اور بھی بڑے بڑے صحابی ہیں۔ چنانچہ اس حدیث کو ابن عدی نے . . . . ابن عمر بن . . . خطاب سے روایت کیا کہ حضرت نے فرمایا کہ جو کوئی نماز میں قہقہہ مارے تو چاہیئے کہ وضو اور نماز کا اعادہ کرے اور بعض کہتے ہیں کہ ابو موسیٰ اشعری نے اس حدیث پر کبھی عمل نہیں کیا اور اس سے حرج لازم نہیں آتا کیونکہ یہ حوادث نادرہ میں سے ہے ممکن ہے کہ ابو موسیٰ سے یہ معاملہ چھپا رہا ہو اس لئے حدیث میں ضعف کا موجب

نہیں ہو سکتا تو منیح وغیرہ میں یوں ہی لکھا ہے مگر یہ دو وجہ سے تحقیق کے خلاف ہے ایک تو اس وجہ سے کہ طحاوی نے ابو موسیٰ سے روایت کیا ہے کہ ان کا مذہب یہ تھا کہ قہقہے کے بعد وضو کرنا واجب ہے، دوسرے قہقہے کا واقعہ حوادث نادرہ میں سے نہیں ہے جو ابو موسیٰ پر چھپ سکتا بلکہ صحابہ کے جم غفیر کے سامنے یہ امر ظہور میں آیا تھا اور بحر العلوم نے جو شرح مسلم الثبوت میں کہا ہے کہ صحابہ اللہ کے اولیائے کرام میں سے تھے اور ان کا خضوع و مشاہدہ نماز میں دوسروں سے بڑھ کر تھا اس لئے ان کو کوئی حال مشاہدے اور خشوع سے اپنی طرف مشغول نہیں کر سکتا تھا اس لئے نماز میں ان کے قہقہہ لگانے کا احتمال نہ تھا ان کے تہذیب کا یہ حال ہے کہ خارج نماز میں بھی ان کی نسبت قہقہے مارنے کے حالات نہیں سنے گئے اور جو شاذ و نادر کسی صحابی کے قہقہہ مارنے کی حکایت کی گئی ہے تو وہ وہ ہے جس کو رسول علیہ السلام کے ساتھ زیادہ صحبت نہیں رہی تھی پس ایسے مہذب نفوس نماز کے اندر کیسے قہقہے مارتے اس لئے وہ قہقہے کے حکم کے جاننے کی طرف محتاج نہ تھے اس لئے اس کے مخفی رہنے کا احتمال صحیح ہے یہ قول بحر العلوم کا وقیع نہیں اس لئے کہ اگرچہ وہ ان اوصاف کے ساتھ موصوف تھے اور نہ ان کو قہقہہ کے احکام معلوم کرنے کی ضرورت تھی مگر جو حادثہ اندھے کے کنویں میں گر جانے پر نماز میں قہقہہ مارنے کا اور رسول اللہ کا اعادہ نماز و وضو کے لئے حکم دینے کا ان کے سامنے گذرا تھا وہ اتنی جماعت کے معائنے اور حضور کے بعد ابو موسیٰ جیسے صحابی پر مخفی نہیں رہ سکتا تھا اور یہ معبد خزاعی ہیں جو صحابی ہیں نہ وہ معبد جو تابعی ہیں کیونکہ وہ اور ہیں بصرے کے رہنے والے اور جہنی ہیں ابن جوزی کا یہ توہم ہے جو انہوں نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے اس میں وہم کیا ہے۔ ش۲ اور اس خبر کے سامنے قیاس کو ترک کر دیا جو یہ چاہتا ہے کہ قہقہے سے وضو نہ ٹوٹے اس لئے کہ وضو ٹوٹنے کی علت نجاست کا نکلنا ہے اور امام شافعی کے نزدیک وضو قہقہے سے کبھی نہیں ٹوٹتا وہ کہتے ہیں کہ روایت ہے جابر سے کہ فرمایا حضرت نے کہ ہنسی نماز کو توڑتی ہے اور وضو کو نہیں توڑتی اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ وضو قہقہے سے نہیں ٹوٹتا مگر اس حدیث کی اسناد میں عبدالرحمن بن اسحاق ہے جس کی کنیت ابو شیبہ ہے اور وہ ضعیف ہے یحییٰ نے ایسا ہی کہا ہے اور احمد نے کہا ہے کہ حدیث اس کی منکر ہے اور وہ کچھ نہیں۔

ع۱ وروی حدیث تاخیر النساء فی مسئلة المحاذاة ع۲ وترك القیاس به ع۳ وروی عن عائشة حدیث القیٔ ع۴ وترك القیاس به ع۵ وروی عن ابن مسعود حدیث السهو بعد السلام ع۶ وترك القیاس به ع۷ والقسم الثانی من الرواة هم المعروفون بالحفظ و العدالة دون الاجتهاد والفتوی کابی هریرة ع۸ وانس بن مالك

ش۱ اور امام محمد نے مسئلۂ محاذات میں حدیث تاخیر صف مستورات کو روایت کیا اور وہ یہ ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اخروهن من حیث اخرهن الله تعالیٰ یعنی عورتوں کو پیچھے کرو جیسا کہ خدائے تعالیٰ نے ان کو پیچھے کیا ہے شارع نے مردوں کو عورتوں کی تاخیر کا حکم دیا ہے اور امر اس بات کو چاہتا ہے کہ مرد عورت کے برابر نہ کھڑا ہو بلکہ اس سے متقدم رہے جب عورت مرد کے برابر کھڑی ہو جائے گی یا مرد عورت کے برابر کھڑا ہوگا تو عورت کی تاخیر کے حکم کا تارک ٹھہرے گا تو اس سے خاص اُسی کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ عورت کے متاخر رکھنے کا حکم اس

کو ہے ش۲ اور یہ جو اس حدیث کے قیاس پر عمل نہیں کیا مسئلہ محاذات کی تفصیل یہ ہے کہ ایک صف میں نماز کی نیت سے بالغہ عورت اور مرد بلا حائل کسی چیز کے ایک دوسرے کے پاس کھڑے ہوں اس صورت میں مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ اس سے نماز فاسد نہ ہو کیونکہ جب کہ عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی تو مرد کی کیوں فاسد ہو۔ ش۳ اور امام محمد نے حضرت عائشہ سے قے سے وضو ٹوٹ جانے کی حدیث کو روایت کیا کہا ہے کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے من قاء أو رعف فی صلوتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلوتہ مالم یتکلم یعنی جس نے قے کی یا اس کی نکسیر پھوٹی تو اس کو چاہیے کہ وضو کر کے اسی نماز کو پورا کر لے جب تک کہ بات نہ کی ہو ش۴ اور اس حدیث کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا جو یہ چاہتا ہے کہ قے سے وضو نہ ٹوٹے کیونکہ قے میں کوئی نجاست نہیں نکلتی ہے۔

ش۵ اور امام محمد نے سلام کے بعد سجدۂ سہو کرنے کی حدیث کو ابن مسعود سے روایت کیا اور وہ یہ ہے لکل سھو سجدتان بعد السلام یعنی ہر سہو کے واسطے دو سجدے ہیں بعد سلام کے۔ ش۶ اور اس حدیث کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جو یہ چاہتا ہے کہ سلام سے پہلے سجدہ سہو کیا جائے اور امام شافعی کی رائے بھی یہی ہے کیونکہ سجدہ سہو نماز کی درستی کرتا ہے تو نماز کے اندر جو کچھ فوت ہو گیا اس کا قائم مقام ہو گا پس مناسب یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے کیا جائے کیونکہ جو کچھ فوت ہوا تھا وہ سلام سے پہلے ہوا تھا در مختار میں ہے کہ سجدہ سہو کا واجب ہے بعد سلام واحد کے داہنی جانب سے فقط اور یہی معہود ہے اور اسی سے تحلیل حاصل ہوتی ہے اور یہی اصح ہے اور اس بنا پر اگر دونوں طرف سلام کرے گا تو سجدہ سہو کا ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ مشل کلام کے ہے اور در مختار وغیرہ میں ہے کہ بعد ایک سلام کے سجدہ سہو کرنا قول جمہور کا ہے اور ان میں سے شیخ الاسلام اور فخر الاسلام اور کرخی وغیرہ ہیں ش۷ دوسری قسم کے وہ راوی ہیں جو حافظے کے اچھے ہونے اور عادل ہونے میں مشہور ہوں مگر اجتہاد اور فتویٰ دینے کا درجہ نہ رکھتے ہوں جیسے ابو ہریرہ بعض محققین کی تحقیق یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کا شمار بھی صحابہ مجتہدین میں ہے وہ کسی دوسرے صحابی کے فتوے پر عمل نہیں کرتے تھے بلکہ جناب سرور کائنات کے بعد صحابہ کے زمانے میں خود فتویٰ دینے لگے تھے اور بڑے بڑے صحابہ کا معارضہ کرتے تھے چنانچہ ابن عباس کے قول سے اس حاملہ کی عدت میں جس کا خاوند مر گیا ہو اختلاف کیا تھا . . . .

جس کی تفصیل امام مالک کی موطا میں سلیمان بن یسار سے اس طرح مذکور ہے کہ عبداللہ بن عباس اور ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف نے اس عورت میں اختلاف کیا کہ کچھ راتوں بعد اپنے خاوند کی وفات کے جنے تو ابو سلمہ نے کہا کہ جس وقت جنا اس نے تو اس کو نکاح کرنا حلال ہو گیا اور ابن عباس نے کہا کہ اس کی عدت آخر ہے دونوں مدتوں کی کہ ایک مدت وضع حمل کی ہے اور دوسری چار مہینے اور دس دن کی اس پر ابو ہریرہ نے کہا میں اپنے بھائی کے بیٹے یعنی ابو سلمہ کے ساتھ ہوں پھر کریب مولائے عباس کو ام سلمہ کے پاس بھیجا کہ ان سے اس کا حال دریافت کرے تو انہوں نے اس سے کہا . . . . . . سبیعہ اسلمیہ اپنے خاوند کی وفات سے کچھ راتوں بعد جنی تھی اس کا ذکر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا آپ نے فرمایا کہ وہ حلال ہوئی جس سے چاہے نکاح کرے اور جامع ترمذی میں ہے کہ وہ ۲۳ یا ۲۵ دن کے بعد جنی تھی اور ابو ہریرہ نے پانچ ہزار حدیثیں روایت کی ہیں جن کو ثقات نے یاد کر کے بیان کیا ہے۔ ش۸ اور انس بن مالک بھی اسی طرح کے ہیں اور اسی قبیل سے ہیں عقبہ بن مالک اور اعراب اکثر اہل سنت و جماعت کا مذہب یہ ہے کہ تمام صحابہ عادل ہیں اور ان کے تزکیے کی ضرورت نہیں اور بعض کے نزدیک وہ عام مسلمانوں کی طرح ہیں اور ان میں ہر طرح کے آدمی ہیں جن میں عادل بھی ہیں

اور غیر عادل بھی ہیں اس لئے ان کا تزکیہ ضروری ہے اور بعض اہل تحقیق نے کہا ہے کہ وہ اس وقت تک عموماً عادل تھے جب تک فتنوں میں داخل نہ ہوئے جب فتنوں میں شریک ہوئے تو ان کی عدالت جاتی رہی پس جو لوگ حضرت عثمانؓ کے واقعۂ قتل میں شریک ہوئے بغیر تزکیے کے وہ نامقبول ہیں جس نے توبہ نہیں کی تھی اس کی روایت معتبر نہیں اور حق یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کے قتل میں کوئی صحابی شریک نہ تھا یہ ساری کارستانی دوسرے باغیوں کی تھی اور جس وقت معاویہ بن ابی سفیان نے حضرت علیؓ سے مخالفت کی تو اس وقت صحابہ کے تین فریق ہوگئے ایک گروہ امیر المؤمنین خلیفہ برحق کا طرفدار ہو گیا دوسری جماعت نے امیر شام کی اعانت کی اور تیسرے فریق نے سب سے الگ تھلگ رہنا پسند کیا انہوں نے دونوں کی حمایت سے توقف کیا اور شک نہیں کہ ان زمانوں کے محدث اور مجتہد تینوں فریق سے احادیث اور روایات لیتے ہے اور ہر ایک کے بیان پر وثوق رکھتے تھے باعتبار روایت کے صحابہ کے تین حال ہیں (۱) جن لوگوں نے کثرت روایت کی ہے ان کی حدیثیں تعداد میں ایک ہزار اور اس سے زیادہ بھی پائی جاتی ہیں ایسے آٹھ شخص ہیں۔ ابو ہریرہؓ۔ عائشہؓ۔ عبداللہ بن عمر بن خطاب۔ عبداللہ بن عباس عبداللہ بن عمرو بن عاص۔ انس جابر اور ابو سعید خدری (۲) جن لوگوں نے بہت کم حدیثیں روایت کیں ان کی روایتیں تعداد میں چالیس تک پہنچتی ہیں اور بعض کی روایات چالیس بھی نہیں اور بعض نے سو تک بھی حدیثیں روایت کی ہیں (۳) ایسے لوگ ہیں جنہوں نے نہ زیادہ حدیثیں روایت کیں اور نہ بہت کم چنانچہ بعض نے ...... پانچسو اور بعض نے کچھ اس سے زیادہ حدیثیں روایت کی ہیں جیسے ابو موسیٰ اشعری اور براء بن عازب وغیرہ۔

ع۱ فاذا صحت رواية مثلهما عندك فان وافق الخبر القياس فلا خفاء في لزوم العمل به وان خالفه كان العمل بالقياس اولى ع۲ مثاله ما روى ابوهريرة الوضوء مما مسته النار فقال له ابن عباس ارأيت لو توضأت بماء سخين اكنت تتوضأ منه فسكت وانما رده بالقياس اذ لو كان عنده خبر لرواه ع۳ وعلى هذا ع۴ ترك اصحابنا رواية ابي هريرة في مسئلة المصراة بالقياس ع۵ وباعتبار اختلاف احوال الرواة قلنا شرط العمل بخبر الواحد ان لا يكون مخالفا للكتاب ع۶ والسنة المشهورة ع۷ وان لا يكون مخالفا للظاهر۔

تشریح ع۱ ان جیسے راویوں کی روایت صحیح ہونے پر اگر وہ قیاس کے موافق ہے تو یقیناً اس پر عمل کرنا لازم ہے اور اگر قیاس کے مخالف ہے تو قیاس پر عمل کرنا بہتر ہوگا کیونکہ اگر حدیث پر عمل کیا جائے اور قیاس کو بے ضرورت چھوڑ دیا جائے تو ایسی حدیثوں میں رائے کا دروازہ بند ہو جائے حالانکہ اللہ فرماتا ہے فَاعْتَبِرُوْا يَا اُولِي الْاَبْصَارِ یعنی قیاس کرو اے صاحبان بصیرت اور بڑی وجہ یہ ہے کہ راوی نے جو بات رسول اللہ کی زبان مبارک سے سنی اگر اس کے الفاظ یاد نہ رہے اور اپنے فہم کے مطابق حدیث کا مطلب سمجھ کر حضرت سے روایت کی تو ممکن ہے کہ آنحضرت کا مطلب کچھ اور ہو اور وہ کچھ اور سمجھ گیا ہو تو اس ضرورت سے حدیث کا قیاس کے سامنے ترک کرنا اولیٰ ہے اور ایسے راوی سے جس کو قوت اجتہاد اور تفقہ حاصل نہ ہو ایسا واقع ہو جانا کچھ بعید نہیں کیونکہ وہ بوجہ فقیہ نہ ہونے کے مضمون کلام رسول اللہ کے عدم فہم سے مصئون نہیں۔ تشریح ع۲ مثلاً ابو ہریرہؓ نے جب

یہ حدیث روایت کی کہ اس چیز سے وضو ہے جس کو آنچ لگی ہے تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تم گرم پانی سے وضو کرو تو پھر کیا اس کے بعد دوبارہ وضو جدید کرو گے ابو ہریرہ خاموش ہو گئے عبد اللہ ابن عباسؓ نے اس موقع پر قیاس ہی کو پیش کیا کیونکہ اگر اس باب میں ان کے پاس کوئی خبر ابو ہریرہؓ کی خبر کے معارض ہوتی تو اس کو پیش کرتے ابو ہریرہؓ کو کچھ جواب بن نہ آیا **ش** یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ خبر قیاس کے مقابلے میں ترک کر دی جاتی ہے جب کہ راوی تفقہ اور اجتہاد میں معروف نہ ہو **ش** علمائے حنفیہ نے مسئلہ مصراۃ میں قیاس کے مقابلے میں حدیث ابو ہریرہ پر عمل نہیں کیا تفصیل اس کی یہ ہے کہ ابو ہریرہ سے بخاری و مسلم میں مروی ہے لا تصروا الابل و الغنم فمن ابتاعها فانه بخیر النظرین بعد ان یحلبها ان شاء امسك وان شاء ردها وصاعا من تمر یعنی حضرت نے فرمایا کہ نہ بند رکھا کرو کئی روز کا دودھ اونٹ اور بکری اور بھیڑ کے تھنوں میں سو جو ان کو مول لیوے وہ دوہنے کے بعد دو کام میں مختار ہے خواہ رکھے خواہ ان کو پھیر دے ایک صاع کھجور بدل دے کر دغا بازوں کا دستور ہے کہ کئی دن کا دودھ گائے بکری کا بند رکھتے ہیں تاکہ مول لینے والا دھوکے سے مول لیوے سو حضرت نے فرمایا کہ بعد مول لینے کے خریدار کو اختیار ہے خواہ رکھے خواہ پھیر دے بدلا دے کر یہی مذہب امام شافعیؒ کا ہے اور امام اعظم کے مذہب میں بدلا دینا نہیں کیونکہ یہ حدیث ہر وجہ سے قیاس کے مخالف ہے اس لئے کہ واپسی اور اسباب میں تاوان کا یہ دستور ہے کہ اگر مثلی چیز ہے تو اس کا مثل دلایا جاتا ہے اور اگر قیمت دار ہے تو قیمت دلائی جاتی ہے۔ پس دودھ کا تاوان یا تو دودھ ہونا چاہئے یا قیمت ایک صاع چھوارے نہ قیمت ہیں نہ مثل اور اگر چھواروں کے ساتھ تاوان مقرر بھی ہو تو چاہئے کہ دودھ کی کمی بیشی کے مطابق چھوارے دلائے جائیں نہ یہ کہ دودھ تھوڑا ہو یا بہت ہر ایک کے عوض میں صرف ایک صاع چھواروں کے دلانے کا حکم ہو اس لئے امام موصوف نے ظاہر حدیث کو قیاس کے مقابلے میں ترک کر دیا اور جانور نے مشتری کے مکان پر جس قدر چارا اور دانا کھایا ہے وہی دودھ کا عوض ہو گیا۔ **ش** اور باعتبار اختلاف حال راویوں کے علماء حنفیہ نے خبر آحاد پر عمل کرنے کی یہ شرط کی ہے کہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو جیسا کہ عبادہ بن صامت سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب یعنی نہیں ہے نماز اس شخص کی جس نے الحمد نہ پڑھی اس حدیث کے ساتھ امام شافعیؒ نے سورۃ فاتحہ کے نماز میں پڑھنے کی فرضیت پر تمسک کیا ہے اس لئے کہ نفی کی گئی ہے نماز کی اس سے کہ فاتحہ نہ پڑھے اور حنفیہ کے نزدیک نفی کمال کی ہے یعنی بغیر اس کے نماز پوری نہیں ہوتی کیونکہ نماز کی نفی کے معنی لینا اس آیت کے مخالف ہے فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ یعنی پڑھو جو کہ آسان ہو قرآن سے پس فرض کہ بغیر اس کے نماز ادا نہ ہو ایک آیت یا تین آیتوں کا پڑھنا ہے قرآن سے خواہ فاتحہ ہو یا سوائے اس کے اور کچھ اور سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے کہ بغیر اس کے نماز ناقص ہوتی ہے اور امام شافعی کا حدیث پر عمل کرنا اور کتاب کو ترک کرنا بیجا ہے اس لئے کہ خبر واحد ظنی ہے اور کتاب قطعی۔ **ش** اور دوسری شرط خبر واحد پر عمل کرنے کی یہ ہے کہ سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو جیسے ابن عباس کی یہ حدیث جس کو مسلم نے روایت کیا ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی بیمین و شاهد یعنی حضرت نے حکم فرمایا ساتھ قسم کے اور گواہ کے مخالف ہے اس حدیث کے جس کے الفاظ یہ ہیں البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر یعنی شاہد مدعی پر ہے اور قسم اس شخص پر ہے جو انکار کرے۔ **ش** اور دوسری شرط خبر واحد پر عمل کرنے کی یہ ہے کہ ظاہر کے بھی خلاف نہ ہو جیسے بسم اللہ کو بلند آواز سے پڑھنے کی حدیث عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے اگرچہ حاکم اور دار قطنی نے اس کی تصحیح کی ہے مگر اس پر عملدرآمد

نہیں ہوا کیونکہ اس کے مقابلے میں بہت سی روایت صحیح اس امر کی موجود ہیں کہ پیغمبر خدا اور خلفاء راشدین جہری نمازوں میں قرارت کو الحمد للہ رب العالمین سے شروع کرتے تھے اور سب لوگ بسم اللہ کا اخفا کرتے تھے اگر بسم اللہ کا جہر رسول خدا سے ثابت ہوتا تو ان کی شان سے یہ بعید تھا کہ مدۃ العمر اس کے عملدرآمد کے تارک رہتے اور جتنے تابعین تھے وہ بھی بسم اللہ کو آہستہ ہی کہتے تھے اور یہی مذہب سفیان ثوری اور ابن مبارک کا ہے اور ابن عبد اللہ اور ابن منذر نے کہا ہے کہ یہی قول ابن مسعود۔ ابن زبیر۔ عمار بن یاسر۔ عبداللہ بن مغفل۔ حاکم۔ حسن بن الحسن۔ شعبی۔ نخعی اور زاعی عبداللہ بن مبارک۔ قتادہ۔ عمر بن عبدالعزیز۔ اعمش۔ زہری۔ مجاہد۔ حماد۔ ابی عبید۔ احمد بن اسحاق اور امام ابوحنیفہ کا ہے

ا ع قال علیہ السلام تکثر لکم الاحادیث بعدی ۲ ع فاذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافق فاقبلوہ وما خالف فردوہ۔ ۳ ع وتحقیق ذلک فیما روی عن علی ابن ابی طالب انہ قال کانت الرواۃ علی ثلثۃ اقسام مؤمن مخلص صحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعرف معنی کلامہ ۴ ع واعرابی جاء من قبیلۃ فسمع بعض ما سمع ولم یعرف حقیقۃ کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرجع الی قبیلتہ فروی بغیر لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتغیر المعنی وھو یظن ان المعنی لا یتفاوت ۵ ع ومنافق لم یعرف نفاقہ فروی مالم یسمع وافترے فسمع منہ اناس فظنوہ مؤمنا مخلصا فرووا ذلک واشتھر بین الناس ۶ ع فلھذا المعنی ۷ ع وجب عرض الخبر علی الکتاب والسنۃ المشھورۃ ۸ ع ونظیر العرض علی الکتاب فی حدیث مس الذکر فیما یروی عنہ علیہ السلام من مس ذکرہ فلیتوضأ ۹ ع فعرضناہ علی الکتاب فخرج مخالفا لقولہ تعالیٰ فِیْہِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَهَّرُوْا فانھم کانوا یستنجون بالاحجار ثم یغسلون بالماء ولو کان مس الذکر حدثا لکان ھذا تنجیسا لا تطھیرا علی الاطلاق۔

ش ۱ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ میرے بعد بہت سی حدیثیں میری طرف سے تمہارے پاس پہنچیں گی سینکڑوں ہزاروں بلکہ لاکھوں حدیثیں دانستہ لوگوں نے وضع کرلیں حماد بن زید کا بیان ہے کہ چودہ ہزار حدیثیں ایک صرف زنادقہ نے وضع کرلیں عبدالکریم وضاع نے خود تسلیم کیا تھا کہ چار ہزار حدیثیں اس کی موضوعات ہیں بہت سے ثقات اور پارسا تھے جو نیک نیتی سے فضائل اور ترغیب میں وضع کرتے تھے حافظ زید الدین عراقی لکھتے ہیں کہ ان حدیثوں نے بہت ضرر پہنچایا کیونکہ ان واضعین کے تشقہ اور تورع اور زہد کی وجہ سے یہ حدیثیں اکثر مقبول ہوگئیں اور رواج پاگئیں اس لئے ائمۂ حدیث کو ان کی تنقید وتصحیح میں بڑی جانفشانی کرنی پڑی اور لاکھوں حدیثوں میں سے نہایت احتیاط کے ساتھ تھوڑی تھوڑی حدیثیں باقی رکھیں۔ ش ۲ پس جب کوئی حدیث میری طرف سے تمہارے پاس روایت کی جاوے اس کو کتاب کے سامنے پیش کرو موافق ہو تو قبول کرو اور اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہو فوراً اس کو رد کرو یاد رکھو کہ یہ حدیث

موضوع ہے قابل اعتبار نہیں جیسا کہ میر سید شریف نے رسالہ اصول حدیث میں اس کی تصریح کی ہے اور معدن الاصول میں جو یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے قابل اعتبار نہیں صحیح بخاری میں موجود ہے یہ بالکل غلط ہے یا حضرت کے فرمانے کا منشا یہ ہوگا کہ آگے کو لوگ میری طرف سے حدیثیں بنا بنا کر قرآن کا معارضہ کریں تو تم کو ان پر عمل کرنا چاہئے اور آپ نے موضوع حدیث کی شناخت کے لئے قرآن سے ملانا معیار قرار دیا ہے۔ **ش ۳** اور تحقیق اس کی یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہوا ہے کہ راویوں کی تین قسمیں ہیں مومن مخلص جو رسول اللہ علیہ وسلم کے حضور میں رہا اور ان کے کلام کو سمجھا جو کچھ آپ نے اس کے سامنے بیان کیا اس کلام کے معنی سے بخوبی آگاہ ہوا اور آپ کی مراد سے واقف تھا۔ **ش ۴** دوسرے اعرابی کہ اپنے قبیلے سے آیا اور حضرت کے بعض کلام پاک کو سنا مگر اس کی حقیقت کو نہ پہنچا پھر اپنے قبیلے کی طرف لوٹ گیا اور ان الفاظ میں حدیث کو روایت کیا جو حضرت کی زبان مبارک سے نہیں نکلے تھے پس معنی بدل گئے حالانکہ اس اعرابی کو یہ گمان رہا کہ جو کچھ آنحضرت نے فرمایا تھا وہ بے کم و کاست ادا کرتا ہوں **ش ۵** تیسری قسم وہ منافق ہے جس کا نفاق ظاہر نہیں ہوا اس نے بغیر سنے روایت کر دیا اور افترا باندھا اس سے اور لوگوں نے سنا اور اس کو مومن مخلص سمجھا اسی طرح روایت در روایت وہ حدیث لوگوں میں مشہور ہو گئی یہی وجہ ہے کہ بخاری نے چھ لاکھ حدیثوں میں سے جو ان کے پاس تھیں ۲۷۵ ، حدیثیں باقی رکھیں اگر مکررات نکال ڈالی جائیں تو صرف ۴۰۰۰ حدیثیں باقی رہتی ہیں اور مسلم نے اپنی صحیح کو تین لاکھ حدیث سے انتخاب کر کے بارہ ہزار اس میں رکھیں **ش ۶** یعنی راویوں کے اختلاف کی وجہ سے **ش ۷** خبر واحد کا کتاب اور سنت مشہورہ سے مقابلہ کرنا چاہیئے اگر اس کے مخالف ہو تو ترک کر دینا چاہیئے **ش ۸** اور کتاب اللہ پہ پیش کرنے کی مثال یہ ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ جو کوئی تم میں سے اپنے ذکر کو ہاتھ لگائے تو چاہیئے کہ وضو کرے جیسا کہ بسرہ بن صفوان سے مالک احمد ابو داود ترمذی نسائی ابن ماجہ اور دارمی نے روایت کی ہے اور اس بات کی دارقطنی یحییٰ احمد اور بخاری نے تصحیح کی ہے۔ **ش ۹** پس حدیث مذکورہ کو کتاب اللہ سے ملایا تو اس کے مخالف پایا چنانچہ اللہ تعالیٰ مسجد قبا کے نمازیوں کی نسبت فرماتا ہے کہ اس میں مرد ہیں جن کو خوشی ہے پاک رہنے کی اور یہ لوگ اول مقعد و ذکر کا ڈھیلے سے استنجا کرتے تھے پھر پانی سے دھوتے تھے اور ظاہر ہے کہ استنجا کرنے سے مس ذکر واقع ہوتا ہے پس اگر ذکر کے چھونے سے وضو ٹوٹتا تو استنجا تطہیر نہ ہوتا بلکہ اس سے تو بدن نجاست میں مبتلا ہو جاتا۔ کیونکہ نجاست حکمی قرار پاتا جو نجاست حقیقی سے قوی ہوتی ہے اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکر چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اس کے بعد وضو کرنا واجب ہے کیونکہ مس ذکر کے بعد وضو کرنے کا حکم دیا ہے پس اگر مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹتا تو وضو کرنے کے لئے حکم نہ دیا جاتا۔ کیونکہ یہ بے فائدہ ہوتا اور نص قرآنی کا مقتضا یہ ہے کہ مس ذکر سے وضو نہیں ٹوٹتا اس لئے ابو حنیفہ نے حدیث کو متروک کر دیا اور شافعی نے اس پہ عمل کیا امام ابو حنیفہ کی دلیل مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹنے پہ وہ حدیث بھی ہے جو نسائی اور ترمذی اور ابو داؤد نے طلق بن علی سے روایت کی ہے کہ حضرت سے اس شخص کا حال دریافت کیا گیا جو اپنا ذکر چھوئے اور پھر وضو نہ کرے آپ نے فرمایا کہ وہ نہیں مگر ٹکڑا تم میں سے حنفیہ شافعیہ کے درمیان خلاف کا ثمرہ وہاں ظاہر ہوتا ہے جہاں ایسا اتفاق پڑے کہ کوئی آدمی وضو کر لے اور استنجا کرنا بھول جائے پھر پانی سے استنجا کرے تو ابو حنیفہ کے نزدیک استنجے کی حالت میں ذکر کے چھوئے جانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا اور شافعی کے نزدیک ٹوٹ جائے گا۔

اع وكذلك قوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل۔ ۲ع خرج مخالفا لقوله تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن فان الكتاب يوجب تحقيق النكاح منهن۔ ۳ع ومثال العرض على الخبر المشهور رواية القضاء بشاهد ويمين ۴ع فقضى باليمين مع الشاهد ۵ع فانه خرج مخالفا لقوله عليه السلام ۶ع البينة على المدعى واليمين على من انكر ۷ع وباعتبار هذا المعنى ۸ع قلنا خبر الواحد اذا خرج مخالفا للظاهر لا يعمل به ۹ع ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى في الصدر الاول والثاني لانهم لا يتهمون بالتقصير في متابعة السنة فاذا لم يشتهر الخبر مع شدة الحاجة وعموم البلوى كان ذلك علامة عدم صحته۔

ش۱ع اسی طرح یہ جو رسول علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جس عورت نے بغیر اپنے ولی کے نکاح پڑھوا لیا تو وہ نکاح اس کا باطل ہے الخ اسی پر عمل کر کے امام شافعی و مالک کہتے ہیں کہ عورت کا نکاح اس کی عبارت کے ساتھ منعقد نہیں ہوتا ش۲ع یعنی حدیث مذکورہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے خلاف کہ نہ روکو عورتوں کو کہ نکاح کر لیں اپنے خاوندوں سے کیونکہ کتاب سے ثابت ہے کہ عورت کو اپنا نکاح خود کر لینا درست ہے اگر حدیث پر عمل کیا جائے تو اس آیت کا بطلان لازم آئے اس لئے امام ابو حنیفہ نے حکم دیا ہے کہ عورت مکلفہ کا نکاح بغیر حاضر ہونے ولی کے جائز ہے ش۳ع اور خبر مشہور پہ پیش کرنے کی مثال یہ ہے کہ خبر آحاد میں آیا ہے کہ اگر مدعی کے پاس ایک گواہ ہو اور دوسرے گواہ کے بدلے مدعی قسم کھا لے تو نصاب شہادت پورا ہو جائے گا خبر واحد کا لفظ یہ ہے ش۴ع یعنی آنحضرت نے فیصلہ کیا ایک گواہ کے ساتھ اور مدعی سے قسم لی۔ ش۵ع پس یہ مخالف ہے آنحضرت کے قول ذیل کے جو مشہور بلکہ متواتر ہے ش۶ع یعنی گواہ لانا مدعی کے ذمے ہے اور مدعا علیہ کے ذمے قسم کھانا ہے اس حدیث میں مدعی کی جانب گواہی صرف اور مدعا علیہ کی طرف صرف قسم کھانا قرار دیا گیا ہے کیونکہ الف لام الیمین میں استغراق جنس کے لئے ہے یعنی تمام قسمیں مدعا علیہ پر ہیں تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قسم مختص ہے مدعا علیہ سے اس حدیث نے جنس شہود کا مدعی پر اور جنس یمین کا مدعا علیہ پر حصر کر دیا ہے امام شافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا عمل پہلی حدیث پر ہے اور امام ابو حنیفہ نے باتباع حدیث ثانی کے ائمہ ثلثہ کا خلاف کیا ہے یعنی ان کے نزدیک مدعی سے کسی حال میں قسم نہ لی جائے گی بلکہ حلف خاص ہے مدعا علیہ کے ساتھ دوسری خرابی اس خبر واحد میں یہ ہے کہ اس کے طریق سب ضعیف ہیں اس کو نقاد فن حدیث یعنی یحییٰ بن معین نے رد کیا ہے تیسرا جواب امام ابو حنیفہ کی طرف سے یہ ہے کہ یہ حدیث مخالف ہے نص صریح کتاب کے وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتَانِ یعنی گواہ کرو تم دو مردوں کو اپنے میں سے اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں اس آیہ کریمہ میں حق سبحانہ تعالیٰ نے ہر طرح مدعی پر شہادت ہی کو مقرر کیا ہے نہ یمین کو چوتھے بصورت تسلیم معنی اس حدیث کے یہ ہو

سکتے ہیں کہ حضرت نے حکم کیا شاہد اور یمین سے یعنی باوجود اس کے کہ مدعی نے ایک شاہد پیش کیا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر بوجہ عدم تکمیل نصاب شہادت ہی کے لحاظ نہ فرمایا اور مدعا علیہ سے یمین لی تو مراد یمین مدعا علیہ ہے نہ یمین مدعی پانچویں احتمال ہے کہ مراد شاہد سے خزیمہ ہو کیونکہ دوسری حدیث میں مروی ہے کہ حضرت نے ان کی شہادت کو تنہا بمنزلہ دو شہادت کے قرار دیا ہے اور یہ حکم ان کے خصوصیات میں سے ہے چھٹے الف لام قضی بالیمین مع الشاہد میں عہد میں کا ہو دے اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شاہد سے شہادت معہودہ یعنی دو مردوں کی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی ہے اسی طرح الیمین سے یمین معہود یعنی یمین مدعا علیہ مقصود ہے۔ ش۷ یعنی اختلاف حال رواۃ اور ظنیت خبر کی بنا پر۔ ش۸ علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ حدیث آحاد پر اس وقت عمل نہیں کرتے جب کہ وہ ظاہر حال کے مخالف ہو۔ ش۹ منجملہ ظاہر حال کی مخالف صورتوں کے نہ مشہور ہونا حدیث کا صدر اول ودوم میں ایسے معاملے میں ہے کہ عموماً آدمی اس میں مبتلا ہوں اس لئے کہ ان دونوں زمانوں کے آدمی سنت کی متابعت کرنے کی تقصیر کے ساتھ بدنام نہیں ہیں باوجود ضرورت کے اور عموماً آدمیوں کے اس میں مبتلا ہونے کے پھر مشہور نہ ہونا دلیل ہے اس حدیث کے عدم صحت کی کیونکہ جو معاملات ایسے ہیں کہ لوگوں کو رات دن پیش آیا کرتے ہیں ان کے خلاف کوئی خبر شاذ یا ایک دو راویوں سے مروی ہو باوجودیکہ وہ ایسے آدمی ہوں کہ اگر اس خبر سے واقف ہوتے تو ضرور اس پر عمل درآمد کرتے تو ایسی خبر رد کرنے کے قابل ہے اس پر عمل نہ کیا جائے گا کیونکہ اگر وہ معتبر ہوتی تو ضرور اگلے لوگوں میں مشہور ہوتی اور اس پر عملدرآمد کیا جاتا نہ یہ کہ وہ خبر ان پر مخفی رہتی اور اس کے خلاف عملدرآمد کرتے رہتے خواہ وہ خبر کار مباح کے باب میں ہو یا مندوب کے یا واجب کے یا حرام کے کیونکہ مقتضائے عادت یہ ہے کہ جس کام میں اکثر مبتلا ہوں اور اس کو کرتے ہوں اور کوئی خبر اس کے مخالف صادر ہو تو ضرور وہ اس سے واقفیت رکھتے اور اس کو تسلیم کر کے عملدرآمد کرتے اور اس کام کو چھوڑ دیتے پس جب کہ ان کو اس خبر سے آگاہی نہیں ہوئی یا آگاہ ہونے پر بھی انہوں نے اس کو نہ مانا تو سمجھ لینا چاہئے کہ وہ عملدرآمد کے قابل نہ تھی۔ حامد جن کاموں میں لوگ کثرت سے مبتلا ہوں ان میں قیاس مقبول ہے باوجودیکہ وہ خبر واحد سے کمتر ہے تو پھر کیا وجہ کہ خبر واحد مقبول نہ کی جائے۔ مولانا قیاس خبر واحد سے کسی طرح کم نہیں بلکہ قیاس اس سے قوی ہے اس سے ظن واجب ہوتا ہے اور خبر واحد سے اس وقت تک ظن واجب نہیں ہوتا جب تک شہرت نہ حاصل کرے یا اس سے اس وقت ظن واجب ہوتا ہے کہ لوگوں کے عملدرآمد کے مخالف نہ ہو حاصل کلام یہ ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ خبر واحد احتجاج کے قابل نہیں جو ایسے معاملے میں وارد ہو جس میں کثرت سے لوگ مبتلا ہوں اور ان کو اس کی خبر نہ ہو اس کے برخلاف عمل رکھتے ہوں کیونکہ عادت خبر کے پھیلانے اور نقل کرنے کی مقتضی ہے اور جبکہ وہ پھیلی نہیں تو معلوم ہوا کہ قابل عمل نہ تھی اور یہ بھی خبر واحد کے کاذب ہونے کی علامت ہے کہ اس کے دیکھنے والوں میں سے صرف ایک ہی شخص اس کی روایت کرے اور دوسرے باوجود شدت حاجت کے کبھی اس کا ذکر زبان پر نہ لائیں تو یہ راوی قطعی جھوٹا سمجھا جائے گا خاص کر ایسی حالت میں کہ وہ یہ بات کہتا ہو کہ اس واقعہ کا ان تمام آدمیوں کو یا ان میں سے اکثر کو علم تھا جنہوں نے بیان نہیں کیا۔

۱ع ومثالہ فی الحکمیات اذا اخبرہ واحد ان امرأتہ حرمت علیہ بالرضاع الطاری جاز ان یعتمد علی خبرہ ویتزوج اختہا ۲ع ولو اخبرہ ان العقد کان باطلا بحکم الرضاع لا یقبل

خبره ع۳ وكذلك اذا اخبرت المرأة بموت زوجها او طلاقه اياها وهو غائب جاز ان تعتمد على خبره وتتزوج بغيره ع۴ ولو اشتبهت عليه القبلة فاخبره واحد عنها وجب العمل به ع۵ ولو وجد ماء لا يعلم حاله فاخبره واحد عن النجاسة لا يتوضأ بل يتيمم ع۶ فصل خبر الواحد حجة ع۷ فى اربعة مواضع خالص حق الله تعالىٰ -

---

ش ۱ع اور شرعیات میں اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے خبر دی کہ اس کی عورت بوجہ رضاع طاری کے اس پر حرام ہوگئی یعنی کسی نے شوہر کو یہ خبر دی کہ اس عورت کو اور تجھ کو صغر سنی میں فلاں عورت نے دودھ پلایا ہے پس جائز ہے کہ اس خبر پر بھروسا کرے اور اس عورت کی بہن سے نکاح کرلے ش ۲ع اور اگر کسی نے یہ خبر دی کہ رضاع کے سبب عقد نکاح ہی اول سے باطل تھا تو یہ خبر مقبول نہ ہوگی اور زن و مرد میں تفریق کی صورت نہ نکلے گی اور عورت کی بہن سے مرد کو نکاح کرنے کا حق نہ پہنچے گا کیونکہ خبر رساں کی خبر ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ نکاح دونوں میں شہرت کے ساتھ بہت سے آدمیوں کے روبرو بندھا ہے اگر ان زن و مرد میں دودھ کی شرکت ثابت ہوتی تو شرکائے جلسہ نکاح اور نکاح کے گواہوں پر یہ حرمت کا سبب مخفی نہ ہوتا اور جبکہ یہ سبب حرمت شہرت پذیر نہ ہوا تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات بے اصل ہے اور مسئلہ رضاع طاری میں ظاہر کے ساتھ مخالفت نہیں اور یہ پھر بھی مصنف نے اس کو پہلے ذکر کیا تو وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کے ایراد سے یہ دکھانا منظور ہے کہ جو امر دوران حکم کے ذریعہ سے ثابت اور اس کے ساتھ مخالفت ظاہر کا وصف وجوداً و عدماً پایا جاتا ہے وہ واقع ہوجائے۔ ش ۳ع اسی طرح عورت کو خبر دی کہ اس کا خاوند مرگیا یا اس کے خاوند نے اس کو طلاق دے دی ہے حالانکہ وہ غائب ہے جائز ہے کہ اعتماد کرے اس کی خبر پر اور دوسرے سے نکاح کرلے ش ۴ع اور اگر کسی شخص پر اندھیرے میں قبلے کی سمت مشتبہ ہوجائے پس کوئی شخص مسلمان جہت قبلہ بتلادے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے کیونکہ یہ خبر حال ظاہر کے مخالف نہیں۔ ش ۵ع اور اگر کسی شخص پر اندھیرے میں کوئی ایسا پانی ملا جس کی پاکی ناپاکی کا حال معلوم نہیں کسی نے بتلایا کہ یہ ناپاک ہے تو وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔ ش ۶ع راوی واحد کی خبر حجت ہے اور یہ امر شرعاً ثابت ہے۔ چنانچہ صحابہ سے واحد عادل کی خبر پر عمل واجب جانا تھا اور کبھی کسی نے انکار نہیں کیا یہاں تک کہ ان کا اس امر پر اجماع ثابت ہے جس اجماع میں خلفائے اربعہ بھی داخل ہیں مثلاً جب آنحضرت کے مقام دفن میں اختلاف ہوا تو سب نے اس خبر واحد پر اتفاق کرکے مدینے میں دفن کیا کہ انبیاء اس جگہ دفن ہوتے ہیں جہاں مرتے ہیں اسی طرح جب مسئلہ خلافت میں درمیان مہاجرین و انصار کے خلاف ہوا تو سب نے اس خبر واحد پر اتفاق کرلیا کہ امام قریش میں چاہیئے اور آنحضرت آحاد کو تبلیغ احکام کے لئے بھیجا کرتے تھے اگر خبر واحد حجت کے قابل نہ ہوتی تو کار تبلیغ کیسے تمام ہوسکتا تھا اور بعض صحابہؓ نے بعض صحابہؓ کی خبر کو تسلیم کرنے میں جو تامل کیا جیسا کہ بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ جب کہ ابو موسیٰ اشعری نے حضرت عمرؓ کے سامنے یہ بیان کیا کہ مجھکو رسول اللہ نے فرمایا تھا کہ جس وقت اذن مانگے ایک تمہارا تین بار اور اذن نہ ملے تو لوٹ جانا چاہیئے حضرت عمر نے کہا اقم علیه البینة یعنی اس حدیث پر گواہ لا تو یہ گواہی طلب کرنی احتیاط کی وجہ سے تھی تاکہ جھوٹی حدیث بنا لینے پر جرأت نہ کریں اور نیز راوی کے حفظ میں بھی شبہ معلوم ہونے کی وجہ سے ایسا کیا تھا ورنہ خبر واحد بالاتفاق

مقبول ہے خصوصًا ابو موسیٰ اشعری جیسے بڑے صحابی سے اور یہ جو بعض اس پر کہ خبر واحد قابل عمل نہیں یوں دلیل لاتے ہیں کہ بخاری و مسلم میں ابن سیرین سے بروایت ابو ہریرہ مروی ہے کہ ایک بار رسول اللہ نماز ظہر یا عصر میں ایک رکعت پڑھنا بھول گئے اور سلام پھیر دیا اور بات کی ذوالیدین نے کہا یا رسول اللہ کیا بھول گئے آپ یا کم ہو گئی نماز فرمایا نہ میں بھولا نہ نماز کم ہوئی مگر جب اور صحابہ سے قول ذوالیدین کی تصدیق ہوئی تو جس قدر نماز رہ گئی تھی اسے تمام فرمایا دیکھو آپ نے خبر واحد پر اس وقت تک عمل نہیں فرمایا جب تک اس کی تصدیق دوسروں نے نہ کی جواب اس کا یہ ہے کہ یہ خود خبر واحد ہے تو اس سے استدلال کرنا اس بات پر صحیح نہیں کہ خبر واحد پر عمل درست نہیں دوسرے آنحضرت نے اس وجہ سے توقف کیا تھا کہ جب کہ تمام جماعت نماز میں شریک تھی تو دوسروں نے کیوں نہیں بیان کیا کیونکہ جب ساری جماعت سبب علم میں شریک ہو اور ان میں سے ایک ہی آدمی خبر دے تو کذب کا مظنہ ہوتا ہے۔ ش۲ یعنی خبر واحد چار موقعوں پر دلیل کے واسطے پیش ہو سکتی ہے ایک خالص حق اللہ میں جہاں حق العباد نہ ہو جیسے عامہ شرائع عبادات مثل روزہ نماز اور اسی قبیل سے ہیں، وضو، عشر، اور صدقہ فطر پس ان سب میں خبر واحد مقبول ہے جمہور کا یہی مذہب ہے بعض علماء کا زعم یہ ہے کہ ایسی عبادت میں خبر واحد مقبول نہیں جو اصل ہو بلکہ جو اس اصل پر متفرع ہو اس میں مقبول ہے کیونکہ وہ ایسی دلیل ہے جو قوت نہیں رکھتی پس اس کا عمل بھی ایسی چیز میں جائز ہو گا جس میں قوت نہ ہو اور ایسی چیز فرع ہے مگر جمہور یہ کہتے ہیں کہ عبادات سے مقصود عمل ہے برابر ہے کہ اصل ہو یا فرع پس ان دونوں قسم کی عبادات میں ایسے دلائل سے وجوب ہو گا جو عمل کو واجب کرتے ہوں گے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ آنحضرت نے ایک بدوی کی خبر کو ہلال رمضان کے بارے میں قبول کر لیا تھا۔

ع۱ ما لیس بعقوبة ع۲ وخالص حق العبد ما فیه الزام محض ع۳ وخالص حقه ما لیس فیه الزام ع۴ وخالص حقه ما فیه الزام من وجه ع۵ اما الاول فیقبل فیه خبر الواحد ع۶ فان رسول الله صلی الله علیه وسلم قبل شهادة اعرابی فی هلال رمضان ع۷ واما الثانی فیشترط فیه العدد ع۸ والعدالة ع۹ ونظیرة المنازعات ع۱۰ واما الثالث فیقبل فیه خبر الواحد عدلا کان او فاسقا ✦ ✦

ش۱ یعنی وہ حقوق الہی حدود و قصاص کے قبیل سے نہ ہو یہ مذہب شیخ ابو الحسن کرخی حنفی کا ہے اور اس کو فخر الاسلام نے پسند فرمایا ہے اور مصنفؒ فخر الاسلام کی تقلید کرتے ہیں اسی وجہ سے مصنف نے نقل کیا ورنہ ساقط ہو جاتے ہیں اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم حدود کو شبہوں کی وجہ سے ساقط کرو اور خبر واحد میں بھی شبہ ہے اس لئے وہ حدود میں قبول نہ کی جائے جواب اس کا یہ ہے کہ مراد اس سے یہ ہے کہ جب تک حد لازم نہ آئے اور سبب حد کے ثبوت میں شبہ ہو تو حد ساقط کر دو نہ یہ کہ جب حد لازم آ جائے اور اس میں کوئی گنجائش چون و چرا کی نہ رہے پھر بھی اس کو کسی شبہ کے خیال سے ساقط کر دو اگر شبہ کو معاملات میں اتنی مداخلت رہے تو

کام کیسے چلے گواہی میں بھی شبہ ہے مگر اس کو قبول کر لیتے ہیں اور ظاہر کتاب میں بھی ظن ہے مگر اس سے حدود ثابت ہوتے ہیں تو جس طرح خبر واحد عادل سے اور معاملے ثابت ہوتے ہیں حدود بھی ثابت ہونگی عموماً اہل اسلام کا یہی مذہب ہے ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ واحد عادل کی خبر حقوق الٰہی میں خواہ وہ عقوبات کی قسم سے ہوں یا عبادات و معاملات کی مقبول و معتبر ہے کیونکہ اس کے فرض و توقع سے کوئی محال لازم نہیں کیا جاتا اور جس کے فرض و توقع سے محال لازم نہ آئے وہ جائز ہے **ش ۲** دوسرے خالص بندے کا وہ حق جس کا محقق دوسرے پر لازم کرنا ہوتا ہے مثلاً بائع و مشتری میں سے ایک بیع سے انکار کرتا ہو اور دوسرا ثبوت کے درپے ہو **ش ۳** تیسرے وہ خالص حق بندے کا جس میں کسی دوسرے پر کوئی حق لازم نہیں کیا جاتا جیسے وکالت کے متعلق یا ہدیئے کے متعلق خبر بیان کرنا یا دوکانوں پر جو گوشت فروخت ہوتا ہے اس کی نسبت یہ خبر دینا کہ یہ مسلمان کا ذبیحہ ہے یا کتابی کا۔ **ش ۴** چوتھے وہ خالص حق بندے کا جس میں ایک وجہ سے لازم کرنا ہو اور دوسری وجہ سے لازم نہ کرنا ہو مثلاً وکیل کو وکالت سے معزول کرنا یا غلام کو تصرفات سے روک دینا کہ اس میں ایک جہت سے تو حق کا لازم کرنا ہے اور وہ یہ کہ وکیل کو معزول کرنے اور غلام کو روک دینے سے آئندہ کو ان کا عمل و تصرف معاملات میں باطل ہو جائے گا اور دوسری حیثیت سے لازم نہ کرنا ہے اور وہ یہ کہ موکل و مالک اپنے حق میں تصرف فسخ کے ساتھ کرتے ہیں جیسا کہ توکیل و اجازت کے ساتھ اپنے حق میں تصرف کرتے ہیں **ش ۵** یعنی خالص حق الٰہی میں ایک شخص کی بھی خبر مقبول ہے ایسے معاملات میں راوی کا آزاد ہونا اور کلمۂ شہادت کا زبان سے کہنا شرط نہیں مگر عدالت کا شرط ہونا یہاں بھی ساقط نہیں ہو سکتا۔ **ش ۶** کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں اعرابی کی شہادت کو قبول کیا دارقطنی میں روایت ہے کہ ایک اعرابی آنحضرت کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے چاند کو دیکھا ہے آنحضرت نے صحابہ کو حکم دیا کہ کل صبح سے روزہ رکھیں اور سنن اربعہ میں ابن عباس سے مروی ہے کہ ایک اعرابی حضرت کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے چاند کو دیکھا ہے آپ نے اس سے کہا کہ کیا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ کوئی معبود سوائے اللہ کے نہیں ہے جواب دیا کہ ہاں۔ پھر پوچھا کہ گواہی دیتا ہے اس بات کی کہ محمد اللہ کے رسول ہیں جواب دیا کہ ہاں حضرت نے بلال کو فرمایا کہ لوگوں سے کہدے کہ روزہ رکھیں روزہ اللہ کا خاص حق ہے پہلی حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت نے اس سے کلمہ شہادت زبان سے نہ کہلایا اور دوسری حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت نے کلمہ شہادت کا اس سے اقرار لیا مگر اس کا بھی زبان سے کہنا شرط نہیں ہے اور بر سبیل احتیاط اب کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور حضرت نے بھی اسی غرض سے ایسا کیا تھا۔ **ش ۷** دوسری قسم میں ایک تو مخبر کا متعدد ہونا چاہیئے اور تعداد کی کم سے کم مقدار دو تک ہے چونکہ فریب مکاری اور حیلے مقدمات میں زیادہ پیش آتے رہتے ہیں اس لئے گواہوں کا متعدد ہونا احتیاطاً مقرر ہوا ہے **ش ۸** دوسرے عادل ہو پس فاسق کی گواہی مقبول نہ ہوگی بعض متاخرین کے نزدیک بنظر اس زمانے کے اس قسم میں مناسب ہے کہ فاسق کی شہادت قبول کی جائے اس لئے کہ کم لوگ فسق سے خالی ہیں لوگوں میں فسق بہت شائع ہو گیا ہے عادل لوگ بہت کم ہیں تو ان پر بنائے مقدمات کیونکر ہوگی آدمیوں کے حقوق کی تضییع لازم آئے گی اور یہ شرعاً و عرفاً برا ہے۔ **ش ۹** اس کی نظیر اور مثال منازعات باہمی ہیں مثلاً ایک نے دوسرے پر یہ دعوٰی کیا کہ اس نے یہ گھوڑا میرے ہاتھ بیچا تھا یا مجھ سے مول لیا تھا یا اس کے اوپر میرے ہزار روپے آتے ہیں تو اس دعوے کے ثبوت کے لئے گواہ متعدد اور عادل ہونا چاہئیں کیونکہ اللہ فرما چکا ہے وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ

یہ آیت بتاتی ہے کہ گواہ متعدد ہوں اور دوسری جگہ فرمایا ہے وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ گواہ عادل ہوں۔ ش۱ع اور تیسری قسم میں ایک کی خبر بھی مقبول ہوتی ہے عادل ہو یا فاسق ہو مخبر کے لئے صرف عقل و تمیز ہونا شرط ہے پس ایسے بچے کا قول جس کو تمیز نہ ہو اور نہ مجنون کا اور معتوہ کا قول معتبر نہ ہوگا ان کے سوا کوئی بھی اب شخص گواہی دے جو عقل و تمیز رکھتا ہو اور اپنا دل اس کی شہادت کو سچا جانتا ہو تو اس کی گواہی مقبول ہوگی پیغمبر خدا نے بھی ہدایا کے بارے میں نیک و بد کی بات قبول کی ہے ایسے حقوق کے ثبوت میں اگر اتنی آسانی نہ رکھی جائے اور ہر جگہ شرط تعدد و عدالت کا لحاظ کیا جائے تو امور معاش میں بڑا خلل پڑ جائے کیونکہ عادل آدمی بہت کم پائے جاتے ہیں۔

۱ع ونظیرہ المعاملات ۲ع واما الرابع فیشترط فیہ اما العدد او العدالۃ عند ابی حنیفۃ ۳ع ونظیرہ العزل والحجر ۴ع البحث الثالث فی الاجماع ۵ع فصل اجماع ھذہ الامۃ بعد ما توفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی فروع الدین حجۃ موجبۃ للعمل بھا شرعا۔

ش۱ع اس کی نظیر اور مثال معاملات باہمی ہیں پس اگر کوئی باہوش و تمیز لڑکا یا کوئی فاسق یہ خبر دے کہ فلاں نے اپنا وکیل فلاں کو کیا ہے یا فلاں غلام کے مالک نے اس کو تجارت اور خرید و فروخت کرنے کا اذن دیا ہے تو یہ خبر قابل اعتبار ہوگی اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا اگر کوئی کنیز کسی سے آکر یہ کہے میرے مالک نے مجھے آپ کے پاس ہدیۃً بھیجا ہے تو اس کا قول مقبول ہوگا اور اس کے ساتھ صحبت کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ دل اس کے صدق قول کو ... قبول کرتا ہو ش۲ع چوتھی قسم میں خبر دینے والے کے لیے امام اعظمؒ کے نزدیک یا عدد شرط ہے یا عدالت یعنی ان دونوں میں سے صرف ایک چیز غیر معین شرط ہے کیونکہ جب اس قسم میں پہلی دونوں قسموں کی مشابہت موجود ہے تو اس میں حکم بھی من وجہ ہر ایک کا ہونا چاہیئے۔ ش۳ع مثال اس کی وکیل کو وکالت سے برطرف کرنا اور ماذون غلام کو تجارت سے روک دینا ہے پس اگر دو فاسق یا دو کافر وکیل کو یہ خبر دیں کہ اس کو موکل نے معزول کر دیا ہے یا غلام کو یہ خبر دیں کہ مالک نے جو اس کو معاملات میں تصرف اور خرید و فروخت کرنے کی اجازت دی تھی۔ اُس سے روک دیا اور منع کر دیا ہے تو یہ خبر قابل پذیرائی ہوگی اور بعد اس کے وکیل اور غلام ماذون کا معاملات میں تصرف کرنا ناجائز ہوگا۔ اسی طرح ایک مخبر عادل کی خبر پر بھی اعتبار کیا جائے گا مگر صاحبین کہتے ہیں کہ اس قسم میں بھی بجز تمیز اور تصدیق قلبی کے اور کوئی امر شرط نہیں نہ اسلام شرط ہے نہ عدالت نہ تعدد تاکہ دفع ضرورت میں حرج نہ آئے مگر دفع ضرورت کے لئے وہ شرط بھی حارج نہیں جو امام نے تجویز کی ہے تنبیہ: خبر دینے میں اور آدمیوں کے حق میں گواہی دینے میں بڑا فرق ہے گواہی میں اندھے اور غلام کا کلام معتبر نہیں کیونکہ اس میں تمیز زائد اور ولایت کاملہ کی ضرورت ہے اور عورت کی گواہی ناقص ہے گواہی میں دوسرے پر حق کا لازم کرنا ہے اس لئے اس میں زیادہ احتیاط ملحوظ ہے اور خبر دینے میں کسی پر کسی چیز کا لازم کرنا نہیں اور اگر کوئی چیز ایسی بھی ہے جس میں دوسرے پر کچھ لازم کرنا ہے تو اس میں حکم مخبر کے نفس پر پہلے لازم ہو جاتا ہے پھر دوسرے کی طرف متعدی ہوتا ہے جیسا کہ ہلال رمضان کی خبر دینے میں اول روزہ گواہ پر لازم آئے گا پھر غیر پر۔ پس ایسی چیز میں غیر پر الزام قصداً نہیں اسی لئے ہلال رمضان کی خبر غلام اور عورت سے بھی مقبول ہے۔ اور ایسا شخص جس پر تہمت زنا کی حد لگی ہو اور توبہ کرلے تو اُس کی حدیث قبول کر لی جائے گی۔ مگر اس کی شہادت مقبول نہ ہوگی اور بندوں کے پہلی قسم کے حقوق میں گواہوں کا مسلمان ہونا بھی چاہیئے پس کافر کی گواہی

سے مسلمان پر حق ثابت نہ ہوگا اور اُن کا آزاد ہونا بھی شرط ہے پس غلام کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ اس میں حق کا دوسرے پر لازم کرنا ہوتا ہے اور دوسری قسم کے حقوق میں نیک وبد اور آزاد و غلام کی بات مقبول ہے اور چوتھی قسم کے حقوق میں تو آزادی اور اسلام کا ذکر ہی نہیں **ش۴ع** تیسری بحث اجماع کے ذکر میں ہے اجماع کی تعریف اصطلاح میں یہ ہے کہ وہ اتفاق ہے امت محمدی کے مجتہدین، صالحین کا ایک زمانے میں کسی امر قولی یا فعلی پر (دوسری عبارت میں) امت محمدی میں سے جو آدمی اہلیت رکھتے ہیں ان تمام کے ہر ایک زمانے میں کسی امر پر اتفاق کرنے کا نام اجماع ہے یہ تعریف نہایت جامع و مانع ہے اس لئے کہ مجتہدین و عوام دونوں کے اجماع کو شامل ہے محض مجتہدین کا اجماع ایسے امر میں ہوتا ہے جہاں رائے کی ضرورت ہو اور جہاں رائے کی ضرورت نہیں وہاں عوام بھی شریک ہو سکتے ہیں۔ تعریف میں مجتہدین سے مراد وہ مجتہد ہیں جو کسی ایک عصر میں ہوں اور اس قید سے مقلدین کا اتفاق نکل گیا اور صالحین کی قید سے ایسے مجتہدین کا اتفاق خارج ہوگیا جو بدعت و ہوئی میں مبتلا ہوں یا فاسق ہوں اور امت محمدی کی قید سے شرائع انبیائے سابقین کا اتفاق نکل گیا۔ مجتہدین کا اجماع انہیں امور پر ہوتا ہے جو کتاب وسنت سے قطعاً ثابت نہ ہوں اور اتفاق سے مراد یہ ہے کہ اعتقاد یا قول یا فعل میں شریک ہو جائیں اور ایک عصر کے تمام مجتہدین کے اتفاق کا اعتبار ہوتا ہے پس اگر ایک عصر کے بعض مجتہد کسی پر اتفاق کرلیں اور بعض نہ کریں تو وہ اجماع نہیں کہلائیگا اور زمانے کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے عام ہے کہ کم ہو یا زیادہ پس تمام مجتہد جس زمانے میں کسی حکم پر اتفاق کریں گے وہ اجماع اُس زمانے میں متحقق ہوگا اور بعض نے زمانے اور اتفاق کے ساتھ

بھی قیدیں لگائی ہیں اور اجماع کی یوں تعریف کی ہے کہ امت محمدی کے مجتہدین کا کسی امر شرعی پر ایک زمانے میں اس طرح اتفاق کر لینا کہ جب تک وہ زمانہ ختم ہو اتفاق قائم رہے مگر اجماع کے یہ معنی نہیں کہ جس شخص نے جیسا مناسب وقت دیکھا اور اپنی فکر سے ویسی ہی رائے دیدی اور اس پر شرع سے کوئی دلیل نہ ہو بلکہ اجماع کے یہ معنی ہیں کہ اس اجماع کے ہر ایک آدمی نے دلیل شرعی سے استنباط کیا ہو۔ **ش۵ع** بعد وفات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فروع دین میں اس امت کا اجماع حجت ہے جو عمل کو واجب کرتا ہے مگر خوارج وشیعہ اس کے منکر ہیں اور یہ انکار ان کا صحیح نہیں صحابہ اور تابعین کا اجماع پر اتفاق ہے اور منکرین اجماع کو خطا وار جانتے رہے ہیں اور مخالفین کے تخطئے پر سب کا اتفاق رہا ہے اور جم غفیر کا ایک امر کے منکرین کے تخطئے پر اتفاق کر لینا حجت قطعی ہے اور اس امر پر کہ اجماع صحیح ہے اور ان کا انکار نادرست ہے اور کسی غیر قاطع بات پر اجماع واقع ہونا عادتاً محال ہے منکرین کہتے ہیں کہ اجماع غلط بات پر بھی ہو جاتا ہے تو صحابہ وتابعین کا مخالفین اجماع کے تخطئے پر اجماع ہو جانے کا کیا اعتبار چنانچہ یہود کا اس بات پر اجماع ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا وہ خاتم النبیین ہیں اور نصاریٰ کا اس بات پر اجماع ہے کہ حضرت عیسٰی قتل کئے گئے حالانکہ حضرت موسیٰ کے بعد انبیاء مبعوث ہوئے اور قرآن اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ حضرت عیسٰی مصلوب نہیں ہوئے جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ یہود ونصاریٰ کی روات کا اجماع باطل پر ہے اور یہ لوگ آحاد الاوائل کے مقلد ہیں جو نہایت نامعتبر تھے کلام الٰہی میں تحریف کرتے تھے اللہ پر افتراء پردازی کرتے تھے تو عقل وعادت کے نزدیک ایسے نامعتبر لوگوں کا اجتماع کذب پر اور جہل مرکب میں پڑ جانا جائز ہے بخلاف صحابہ وتابعین کے کہ وہ ایسے ملکات رذیلہ سے پاک ہیں اور بمقابلہ راویان بائبل کے صاحب کرامات بھی زیادہ ہیں اور ان کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود ہے اور راویان بائبل کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود نہیں اور مخالفین اجماع کے تخطئے کے بارے میں ان کے تواتر کی تعداد اس حد کو پہنچی ہے کہ وہ کافی بلکہ ضرورت سے بڑھ کر ہے اور اجماع کے منکرین جو اجماع کے عدم جواز پر یہ آیت پیش کرتے ہیں۔ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ

اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ جب کہ اللہ نے یہ فرمایا کہ تم میں جھگڑا پڑے تو خدا اور رسول کی طرف رجوع کرو تو اب مرجع اجماع کی طرف نہ رہا یہ آیت ان کے مدعا پر دلیل نہیں ہوسکتی کیونکہ آیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اجماع کی طرف مرجع نہیں اس لئے کہ اجماع کی طرف رجوع کرنا بھی بعینہ کتاب وسنت کی طرف رجوع کرنا ہے کیونکہ اجماع بھی اللہ اور رسول کے احکام کا مظہر ہے شرعاً یعنی اجماع ... نج شرعیہ سے ایک حجت ہے اور حجیت اس کی شارع کی طرف سے واجب کی ہوئی ہے دوسری عبارت میں مطلب یہ ہے کہ اجماع کی حجت کا ثبوت دلائل سمعیہ سے ہوتا ہے دلائل عقلیہ اس باب میں پورا پورا فائدہ نہیں بخش سکتیں اجماع کی حقیت پر قرآن وحدیث سے اس طرح دلائل ہیں (۱) اللہ فرماتا ہے۔ مَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا یعنی جو کوئی مخالفت کرے رسول سے جب کھل چکی اس پر ہدایت اور سب مسلمانوں کی راہ سے الگ چلے تو ہم اس کو وہی طرف حوالے کریں گے جو اس نے پکڑی ہے اور اس کو دوزخ میں ڈالیں گے اور بہت بری جگہ پہنچا اس سے ثابت ہے کہ جس بات پر امت کا اجماع ہو وہی اللہ کی مرضی ہے اور یہ جو منکر ہو وہ دوزخی ہے (۲) ترمذی نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پر جمع نہیں کرے گا اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ امت کا اجتماع خطا سے معصوم ہوتا ہے اور بخاری ومسلم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا لیس احد ان یفارق الجماعۃ شبرا فیموت الامات میتۃ جاھلیۃ یعنی نہیں کوئی جدا ہوا جماعت سے ایک بالشت پس مرے تو مرے گا اس طرح کا مرنا جس طرح اہل جاہلیت مرتے ہیں کیونکہ اہل جاہلیت دین سے خبر نہیں رکھتے تھے اور نہیں اجماع کرتے تھے کسی چیز پر اور نہیں اتفاق کرتے تھے ایک رائے پر احمد نے معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا وعلیکم بالجماعۃ والعامۃ یعنی لازم ہے تم پر جماعت اور مجمع (۳) اللہ فرماتا ہے وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا یعنی ہم نے تم کو امت معتدل بنایا تاکہ تم گواہی دینے والے ہو اور رسول تم پر گواہی دینے والا ہو۔ وسط سے مراد عدل ہے اور عدالت کے لئے خطا سے معصوم ہونا ضرور ہے ورنہ عدالت باقی نہ رہے گی۔

(۱) کرامۃ لھذہ الامۃ (۲) ثم الاجماع (۳) علی اربعۃ اقسام (۴) اجماع الصحابۃ رضی اللہ عنھم علی حکم الحادثۃ نصًا (۵) ثم اجماعھم بنص البعض وسکوت الباقین عن الرد

ش (۱) یعنی اجماع اس امت کے واسطے کرامت خاص ہے اور دوسری عبارت میں اجماع کی حجت امت محمدی کی تکریم کی وجہ سے مقرر ہوئی ہے پس اس سے حق خارج نہیں ہوسکتا اور اغلباً یہی وجہ ہے کہ قول امام مہدی موعود کا حجت ہوگا اور اس کا مخالف خطا وار سمجھا جائے گا کیونکہ امت مرحوم کا عدم خروج دائرہ حق سے اس بات کا مقتضی ہے کہ ایک آدمی سے بھی خطا نہ ہو جب کہ وہ مجتہد کامل ہو اور چونکہ اجماع امت محمدی کی تکریم کی وجہ سے ہے اور فاسق صاحب کرامت نہیں اس لئے اجماع کی اہلیت فاسق اور بدعتی میں نہیں ہوتی کیونکہ فسق کی

وجہ سے تہمت پیدا ہوتی ہے اور عدالت جاتی رہتی ہے اور بدعتی لوگوں کو بدعت میں ڈالتا ہے اور عدالت تو ایسی چیز ہے کہ بغیر اس کے اجماع کا اہل ہو ہی نہیں سکتا جمہور کا اسی پر اتفاق ہے کیونکہ جو عدالت نہیں رکھتا وہ فاسق ہوتا ہے اور فاسق کے قول میں توقف کرنا واجب ہے پس حجت کے قابل نہ ہوگا کیونکہ اجماع میں حجت اہل اجماع کی تکریم کی وجہ سے ہوتی ہے اور فاسق تکریم کا مستحق نہیں اور یہ جو بعض علماء نے کہا ہے کہ فاسق بھی تکریم کے قابل ہے کیونکہ وہ جنت میں جائیگا ہمیشہ دوزخ میں پڑا نہیں رہے گا کیونکہ یہ کفر کا خاصہ ہے جواب اس کا یہ ہے کہ فاسق کا قول دنیا میں معتبر نہیں دلیل اس پر یہ ہے کہ فاسق کی خبر میں توقف واجب ہے سورۂ حجرات میں اللہ فرماتا ہے اِنْ جَاۗءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لے کر آوے تو تحقیق کرو اور ایک قرأت میں فتثبتوا ہے یعنی فاسق کی خبر پر بغیر تحقیق کے اعتبار مت کرو اس دلیل سے وہ دنیا میں باعتبار قول کے تکریم کے قابل نہ ہوگا گو آخرت میں سزا بھگت لینے کے بعد تکریم کے قابل ہو جائے مگر امام غزالی اور آمدی نے کہ دونوں شافعی المذہب ہیں کہا ہے کہ صاحب اجماع کی عدالت شرط نہیں **ش ۲ ع** پھر اجماع دو قسم پر ہے ایک عزیمت یعنی اصل ہے دوسرا رخصت ہے عزیمت بھی دو طور پر ہے ایک تو یہ کہ تمام اہل اجماع بالاتفاق یہ کہیں کہ ہم نے اس کو قبول کیا تو ایک کام پر سب کا اتفاق کر لینا اور زبان سے اس کی قبولیت کا اقرار کرنا اجماع ہے دوسرے یہ کہ اہل اجماع وہ کام کرنا شروع کر دیں جیسا کہ تمام اہل اجتہاد عقد مضاربت کرنے لگے تو اس کی مشروعیت پر ان کا اجماع مقرر کیا اور رخصت یہ کہ بعض آدمی کسی قول یا فعل پر اتفاق کریں اور باقی اس اتفاق کے معلوم ہونے کے بعد خاموش رہیں اور ان بعض کے اتفاق کی تردید نہ کریں حضرت صدیق کی خلافت اجماع عزیمت ہی سے ثابت ہے کہ صحابہ نے زبان سے ان کے خلیفہ ہونے کا اقرار کیا اور ہاتھ سے بیعت بھی کی تو عزیمت کی دونوں صورتیں ان کی خلافت کے اجماع میں موجود ہیں بیعت کے وقت بڑے بڑے صحابی موجود تھے جن کے حق میں ایسا خیال کر لینا ہرگز روا نہیں کہ یہ لوگ حضرت صدیق سے مل گئے یا کوتاہی کی اس واسطے کہ ان کی شان میں ہے لَا يَخَافُوْنَ لَوْمَةَ لَاۗىِٕمٍ یعنی ڈرتے نہیں کسی کے الزام سے اور اگرچہ حضرت علیؓ۔ عباسؓ۔ طلحہؓ۔ زبیرؓ۔ مقدادؓ بن عمرو عتبہؓ بن ابی لہب خالدؓ بن سعید بن عاص۔ سلمان فارسی۔ ابوذر غفاری۔ عمار بن یاسر۔ براء بن عازب اور ابی بن کعب نے بیعت کے وقت بیعت نہ کی مگر پھر وہ بھی اجماع میں شریک ہو گئے اور اتباع حضرت ابوبکر اختیار کر لی ان کی تاخیر بیعت میں تامل اور اجتہاد اور امر صواب کی تلاش کی وجہ سے تھی سو اس سے انعقاد اجماع میں قدح لازم نہیں آتا۔ **ش ۳ ع** یعنی اجماع باعتبار قوت و ضعف اور یقین و ظن کے چار مرتبے رکھتا ہے **ش ۴ ع** اول اجماع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم کا ہے کسی حادثے اور مسئلے میں زبان سے کہکر یہ اجماع عزیمت کی اعلیٰ قسم ہے **ش ۵ ع** دوسرے اجماع کرنا صحابہ کا ہے اس طرح کہ بعض زبان سے قبولیت کا اقرار کریں یا عمل کریں اور دوسرے خاموش رہیں اور اس قول یا عمل کو رد نہ کریں ایسا اجماع اجماع سکوتی کہلاتا ہے اور یہ اجماع رخصت ہے مگر امام شافعیؒ مطلق سکوت کو رضامندی کی دلیل نہیں سمجھتے اس مسئلے کی تفصیل بیان حال میں دیکھنی چاہیے

۱ع ثم اجماع من بعدهم فيما لم يوجد فيه قول السلف ۲ع ثم الاجماع على احد اقوال السلف ۳ع اما الاول فهو بمنزلة اية من كتاب الله تعالىٰ ۴ع ثم الاجماع المنصوص منهم وسكوت الباقين فهو بمنزلة المتواتر ۵ع ثم اجماع من بعدهم بمنزلة المشهورة من

الاخبار ع۶ ثم اجماع المتاخرين على احد اقوال السلف بمنزلة الصحيح من الاحاد ع۷ والمعتبر فی هذا الباب اجماع اهل الرأى والاجتهاد ع۸ فلا يعتبر بقول العوام ع۹ والمتكلم

ش۱ تیسری قسم اجماع ان کا جو صحابہ کے بعد ہیں تابعین یا تبع تابعین سے ایسے مسئلے میں جس میں سلف نے کچھ نہیں کہا ش۲ چوتھی قسم اجماع کرنا سلف کے اقوال میں کسی قول پر۔ ش۳ قسم اول بمنزلے آیت کتاب اللہ اور حدیث متواتر کے کے ہے اکثر مشائخ حنفیہ کے نزدیک ایسے اجماع کا رد کرنا کفر ہے اسی لئے مشائخ بخارا و بلخ شیعہ کو حضرت ابوبکر کی خلافت کے انکار پر کافر قرار دیتے ہیں کیونکہ اجماع صحابہ کا مثل متواتر کے ہے اس کا مرتبہ وجوب علم وعمل میں مثل آیت قرآن یا حدیث متواتر کے ہے لیکن جو علماء انکار حکم اجماع کو کفر نہیں جانتے ان کے نزدیک شیعہ خلافت صدیق رضی اللہ عنہ کے انکار سے کافر نہیں تحقیق یہ ہے کہ شیعہ نے کفر کا التزام نہیں کیا ہے گو ان پر کفر کا لزوم ہوتا ہے کفر کے لزوم سے مسلمان کافر نہیں ہو سکتا جب تک اس کا التزام نہ کرے لزوم کفر کے یہ معنی ہیں کہ جو عقیدہ درحقیقت کفر ہو اور اس کے معتقد پر کفر لازم آئے اس عقیدے کو یہ نہ جانتا کہ یہ کفر ہے لیکن التزام اس وقت متحقق ہوتا ہے کہ مدلول نص کو مدلول نص اعتبار کر کے بے تامل انکار کرے پس لزوم کفر واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے ہے اور التزام کفر باعتبار اعتقاد منکر کے ہوتا ہے شیعہ نے جو اجماع کا انکار کیا ہے سو یہ انکار اجماع کو اجماع سمجھ کر نہیں ہے بلکہ ایک شبہ ان کے دل میں پیدا ہو گیا ہے جس سے اجماع کے منکر بنے ہیں اور وہ شبہ یہ ہے کہ علی مرتضیٰ نے تقیہ اور خوف کے سبب سے خلفائے ثلٰثہ سے بیعت کی تھی اور حقیقت میں ان کے خلیفہ برحق ہونے کے معتقد نہ تھے پس دراصل اجماع منعقد نہیں ہوا تھا اگرچہ یہ شبہ باطل محض ہے مگر ان کے عندیے میں تو صحیح ہے اس لئے تکفیر سے روکتا ہے اور کفر جب پیدا ہوتا ہے کہ اجماع کی حقیقت کا اعتراف کر لینے کے بعد بلا تاویل انکار کیا جائے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب کسی حکم منصوص کا جو بنص قطعی ثابت ہو تاویل باطل کے ساتھ انکار کرتے ہیں تو کفر لازم نہیں آتا۔ ش۴ پہلی قسم سے قوت میں کم صحابہ کا وہ اجماع ہے جس میں بعض کی طرف سے قولاً نص ہوتی ہے اور باقی بطور تسلیم کے اس پر سکوت کرتے ہیں ایسے اجماع کا منکر کافر نہ ہوگا بلکہ گمراہ قرار دیا جائے گا گو یہ اجماع اصل میں ادلہ قطعی سے ہو مگر ایسی قطعیت کا فائدہ نہیں دیتا جو تکفیر کا موجب ہو مگر بعض کی رائے یہ ہے کہ جس اجماع سکوتی میں قرائن حال سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ سکوت کرنے والوں نے بوجہ موافقت کے سکوت کرنے والوں نے بوجہ موافقت کے سکوت کیا ہے اس کا منکر کافر ہے کیونکہ اس کے قطعی ہونے میں کوئی کلام نہیں چنانچہ جب قبیلہ غطفان اور بنی تمیم وغیرہ نے جناب سرور کائنات کے انتقال کے بعد زکوٰۃ نہ دی تو صدیق اکبر نے ان سے لڑنے کا ارادہ کیا اور آخر کار حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی رائے پر صحابہ نے اتفاق کر لیا اور بعض نے جو سکوت رائے دینے سے کیا تھا وہ سکوت ان کا موافقت کی وجہ سے تھا کیونکہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ جب ان کے قتال کے واسطے نکلے تو آخر سارے صحابہ نے ان کا ساتھ دیا۔ ش۵ پھر صحابہ کے بعد کا اجماع بمنزلے روایت مشہور کے ہے اور طمانیت کا فائدہ بخشتا ہے یقین اس سے حاصل نہیں ہوتا بشرطیکہ اس حکم کی بابت صحابہ میں کوئی اختلاف نہ گذرا ہو ایسے اجماع کا منکر گمراہ ہے نہ کافر۔ ش۶ پھر متاخرین کا اجماع کر لینا ہے اقوال سلف (صحابہ و تابعین) میں سے کسی کے قول پر اور یہ حدیث آحاد کے برابر ہے مطلب یہ ہے کہ سب سے کمتر درجے کا وہ اجماع ہے کہ پہلے اس سے اختلاف

اس حکم میں ہو چکا ہو پھر دوسرے عصر میں تمام مجتہدین نے ایک قول پر اجماع کر لیا ہو ایسا اجماع حجت ظنی سمجھا جاتا ہے اور اس کا رتبہ اس خبر صحیح کی طرح ہے جو آحاد سے منقول ہو اس اجماع پر عمل واجب ہے یقین واجب نہیں مگر امام غزالی اور بعض حنفیہ کو اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک ایسے اجماع پر عمل واجب نہیں . . . . بہر صورت ہر قسم کا اجماع اہل اصول کے نزدیک رائے اور قیاس پر مقدم ہے کیونکہ بمنزلے خبر متواتر یا مشہور یا آحاد کے ہے اور ان تینوں قسموں کی خبروں کو رائے پر ترجیح ہے **ش۷** اور معتبر از روئے دلیل شرعی کے اہل رائے اور مجتہدین کا اجماع ہے فرقۂ ظاہریہ . . . . . . کے نزدیک اجماع کی اہلیت صحابہ سے مخصوص ہے اور ابن حبان کی بھی یہی رائے ہے امام احمد کا بھی ایک قول فرقۂ ظاہریہ کے مطابق ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ صحابہ کے بعد کے مجتہدین کا بھی اجماع معتبر ہے امام احمد کا ایک قول بھی اس کے مطابق ہے اور دلیل جمہور کے قول پر یہ آیت ہے وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ یعنی جو پیروی کرے سوائے راہ مسلمانوں کے ہم اس کو متوجہ کریں گے جدھر متوجہ ہوا ہے اور داخل کریں گے ہم اس کو دوزخ میں اب خیال کیجیے کہ عام مومنین کی راہ کی پیروی کے لئے فرمایا ہے نہ کہ خاص قرن اول کے مومنین کی پیروی کے لئے مومنین کا لفظ ہر عصر کی امت کو متناول ہے بلکہ حنفیہ اور شافعیہ اور اکثر متکلمین نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر صحابہ کے انعقاد اجماع کے وقت تابعی مجتہد اختلاف کرتا ہو تو وہ اجماع معتبر نہیں اور اس میں اختلاف ہے کہ صحابہ کے جس اجماع کا تابعی مجتہد مخالف ہے وہ حجت بھی ہے یا نہیں جن کے نزدیک صحابی کا قول حجت ہے ان کے نزدیک ایسا اجماع حجت ہے اور جن کے نزدیک صحابی کا قول حجت نہیں ان کے نزدیک ایسا اجماع بھی حجت نہیں۔

ش۸ پس عوام کے اجماع کا اعتبار نہیں اور عوام کے اجماع میں داخل ہونے کی بابت دو حال ہیں جو البتہ ہیں کہ ان میں رائے ذنی کی ضرورت نہیں جیسے نقل قرآن و امہات شرائع تو ان کے اجماع میں مجتہدین کی طرح یہ بھی داخل ہیں اور جن امور میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے ان میں یہ داخل نہیں . **ش۹** اور متکلمین کے قول کا اجماع میں اعتبار ہے اور متکلم علم کلام کے عالم کا نام ہے علم کلام وہ علم ہے جس کے سبب عقائد دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دلائل کے ساتھ ثابت اور ان پر سے اعتراض اٹھا دینے کی قدرت حاصل ہو جاتی ہے جس طرح سے منطق سے علوم فلسفہ میں عقل دوڑانے اور دلیل لانے پر طاقت حاصل ہوتی ہے اس کے قواعد کی پابندی و رعایت سے رائے انسان غلطی سے محفوظ رہتی ہے - اسی طرح تحقیقات شرعیہ میں فن کلام سے کلام کرنے اور خصم کو الزام دینے پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے پس عقل کی اصلاح فکر کی تصحیح دلائل اصول و عقائد میں علم و کلام کا یہی مقصود اصلی ہے مگر اس میں خار شک و شبہ اس قدر ہیں کہ پائے عقل ہر قدم پر زخمی ہوتا ہے امام مالک نے علمائے کلام کو اہل بدع و ہوا قرار دیا ہے اور امام احمد نے علمائے کلام کو زنادقہ بتایا ہے اور ایسا مفتی بھی اجماع کا اہل نہیں جو شرع کی طرف سے بے پرواہ ہو کیونکہ ایسا شخص آپ بھی شرعی احکام سے چھٹکارے کے لئے حیلے ڈھونڈتا ہے اور دوسروں کو بھی حیلے بتاتا ہے۔

ا؏ والمحدث الذی لابصیرۃ لہ فی اصول الفقہ ۲؏ ثم بعد ذالک ۳؏ الاجماع علی نوعین مرکب وغیر مرکب فالمرکب ما اجتمع علیہ الآراء علی حکم الحادثۃ مع وجود الاختلاف فی العلۃ ومثالہ الاجماع علی وجود الانتقاض عند القئ ومس المرأۃ اما عندنا فبناءً علی

6
2

القیئ واما عندہ فبناءً علی المس ثم ھذا النوع من الاجماع لایبقی حجۃ بعد ظھور الفساد فی احد الماخذین حتی لو ثبت ان القیئ غیر ناقض فابوحنیفۃ لایقول بالانتقاض فیہ ولو ثبت ان المس غیر ناقض فالشافعی لایقول بالانتقاض فیہ لفساد العلۃ التی بنی علیھا الحکم ؂ والفساد متوھم فی الطرفین لجواز ان یکون ابوحنیفۃ مصیبا فی مسئلۃ المس مخطیا فی مسئلۃ القیئ والشافعی مصیبا فی مسئلۃ القیئ مخطیا فی مسئلۃ المس فلا یؤدی ھذا الی بناء وجود الاجماع علی الباطل۔

ش ؂ اور نہ ان محدثین کے اجماع کا اعتبار ہے جن کو اصول فقہ کے سمجھنے کی بصیرت نہ ہو اصل یہ ہے کہ جو لوگ علم حدیث کے درس و تدریس میں مشغول تھے ان میں دو گروہ قائم ہو گئے تھے ایک وہ جن کا کام صرف حدیثوں اور روایتوں کا جمع کرنا تھا وہ حدیث سے صرف من حیث الروایت بحث کرتے تھے یہاں تک کہ ان کو ناسخ و منسوخ سے بھی سروکار نہ تھا دوسرا وہ جو حدیثوں کو استنباط احکام اور استخراج مسائل کے لحاظ سے دیکھتا تھا اگر کوئی نص صریح نہیں ملتی تھی تو قیاس سے کام لیتا تھا اگرچہ دونوں حیثیتیں دونوں فریق میں کسی قدر مشترک تھیں لیکن وصف غالب کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز تھا پہلا فرقہ اہل الروایۃ اور اہل الحدیث اور دوسرا فرقہ مجتہد اور اہل الرائے کے نام سے پکارا جاتا تھا یہ دوسرا فرقہ ایسا ہے جس میں رائے کی جودت ہوتی ہے امام مالکؒ کی روایت حدیث امام ابوحنیفہ سے باوجودیکہ راجح ہے مگر اجتہاد میں ترجیح ان کو حاصل نہیں کیونکہ ان کی رائے میں جودت ایسی نہ تھی جیسی امام ابوحنیفہ کی رائے میں تھی اسی لئے امام ابوحنیفہ کا پایہ مالکؒ سے فقاہت میں بڑھا ہوا ہے پس امام مالک کا یہ کہنا کہ اجماع کی اہلیت اہل مدینہ سے مخصوص ہے اسی لئے کہ وہ حدیث ناسخ و منسوخ کے حالات سے بہ نسبت اور اہل بلد کے زیادہ واقف تھے اور ان کو حدیث دانی اور روایات حدیث میں دوسرے شہر والوں پر ترجیح حاصل تھی پس دلیل راجح پر جو ان کو اطلاع حاصل ہوگی وہ دوسروں کو کب ہوگی یہ قول تحقیق کے خلاف ہے کیونکہ رجحان روایت کا اجتہاد میں ترجیح نہیں بخشتا بلکہ دلیل راجح پر اطلاع حاصل ہونا جودت رائے پر منحصر ہے ش ؂ یعنی بعد فراغ بیان اجماع سندی کے اجماع دو قسم پر ہے ایک سندی اور وہ یہ ہے کہ امت محمدی کے علمائے کل عصر کسی حکم پر اتفاق کر لیں دوسرا اجماع مذہبی اور وہ یہ ہے کہ امت محمدی کے بعض مجتہدین کسی حکم پر اتفاق کر لیں مصنف اجماع سندی کو باقسامہ بیان کر چکے تو اجماع مذہبی کا حال شروع کر دیا ش ؂ اجماع دو قسم پر ہے اجماع مرکب اور اجماع غیر مرکب مرکب وہ ہے جس میں بہت سی رائیں کسی حادثے کے حکم میں جمع ہو جائیں مگر علت حکم میں اختلاف ہو مثلاً جس شخص کو قے آجاوے اور وہ عورت کے بدن کو ہاتھ لگا دے تو امام اعظمؒ اور امام شافعیؒ دونوں کا اجماع ہے ایسے شخص کے وضو ٹوٹنے پر، مگر وجہ ہر دو امام کی مختلف ہے۔ امام اعظم کے نزدیک بوجہ قے آنے کے وضو ٹوٹ گیا اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹا، یہ اجماع مرکب ماخذین یعنی ہر دو علت میں سے ایک کے فاسد ہونے سے حجت کے لائق نہیں رہتا یہاں تک کہ اگر ثابت ہو جائے کہ قے کا آنا ناقض وضو نہیں تو امام اعظمؒ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا تو امام شافعیؒ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا

کیونکہ وہ علت ہی نہیں رہی جس پر حکم کی بنیاد تھی۔

سوال ۔ مصنف نے یہ جو کہا ہے کہ پھر یہ قسم اجماع کی ہر دو علت میں سے ایک کے فاسد ہونے سے حجت کے لائق نہیں رہتی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اجماع فاسد ہے کیونکہ حق مقام خلاف میں ایک بات ہوتی ہے اور دوسری بات غلط ہوتی ہے اور یہ جو ابو الحسن اشعری اور قاضی ابوبکر اور ابو یوسف اور محمد بن حسن اور ابن شریح بلکہ تمام متکلمین اشاعرہ و معتزلہ نے کہا ہے کہ مجتہد کی رائے میں کبھی غلطی نہیں ہوتی پس ہر ایک صحت پر ہے اور جس طرف مجتہد کی رائے جاتی ہے وہی حکم منجانب اللہ ہوتا ہے اس لئے کہ مقام خلاف میں حق بات علم الٰہی میں متعدد ہوا کرتی ہے یہ خیال ان کا غلط ہے کیونکہ بعض مجتہد ایک شے کی حرمت کا اعتقاد کرتے ہیں اور بعض اسی کو حلال جانتے ہیں پھر یہ دونوں علم الٰہی میں صحیح کیسے ہو سکتے ہیں کیونکہ اجتماع متنافیین لازم آتا ہے حق اللہ تعالیٰ کے علم میں ایک ہی پہلو ہوتا ہے دوم جو چیز مجتہد ثابت کرتا ہے تو گویا وہ نص سے ثابت کرتا ہے اور نص سے صرف ایک چیز ثابت ہوتی ہے پس جہاں دو مجتہدوں کا اختلاف ہوگا تو لامحالہ ایک غلطی پر ہوگا ورنہ دو مخالف حکموں کا ایک نص سے ثابت ہونا لازم آئے گا سو محل اختلاف میں ہر مجتہد کی رائے اگر صائب ہو تو واقع میں ایک چیز کا واجب اور غیر واجب ہونا ثابت ہو جائے پس یہ اجماع باطل پر ہوگا مصنف اس کا جواب یوں دیتے ہیں ۔ **ش ۴ع** اور فساد علت طرفین میں متوہم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ امام اعظم مسئلہ مس یعنی عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو کے نہ ٹوٹنے میں صواب پر ہوں اور قے سے وضو کے ٹوٹنے کے مسئلے میں خطا پر ہوں اور ممکن ہے امام شافعیؒ مسئلہ قے میں صواب پر ہوں اور مسئلہ مس میں خطا پر ہوں اسی سے وجود اجماع کی بنیاد باطل پر لازم نہیں آتی ۔

۱ع بخلاف ماتقدم من الاجماع ۲ع فالحاصل انہ جاز ارتفاع ھذا الاجماع لظھور الفساد فیما بنی ھو علیہ ولھذا اذا قضی القاضی فی حادثۃ ثم ظھر رق الشھود او کذبھم بالرجوع بطل قضائہ ۳ع وان لم یظھر ذلک فی الحق المدعی ۴ع وباعتبار ھذا المعنی ۵ع سقطت المؤلفۃ قلوبھم عن الاصناف الثمانیۃ لانقطاع العلۃ۔ ۶ع وسقط سھم ذوی القربیٰ لانقطاع علتہ ۷ع وعلی ھذا ۸ع اذا غسل الثوب النجس بالخل فزالت النجاسۃ یحکم بطھارۃ المحل لانقطاع علتھا وبھذا ثبت الفرق بین الحدث والخبث فان الخل یزیل النجاسۃ عن المحل فاما الخل لا یفید طھارۃ المحل وانما یفیدھا المطھر وھو الماء + + + + +

ش ۱ع برخلاف اجماع متقدم کے جس میں راویوں کا اجماع ہو اور علت میں اختلاف نہ ہو اس میں احتمال فساد کا نہیں وہ یقیناً حجت ہے اور وہ اس اجماع مرکب کی طرح نہیں کہ ہر دو علت میں سے ایک کے فاسد ہونے سے حجت کے لائق نہیں رہتا **ش ۲ع** غرض کہ اس اجماع کا جس میں اختلاف علت ہو مرتفع ہونا جائز ہے کیونکہ اس کی علت اور بنیاد میں فساد پیدا ہو جاتا ہے اسی واسطے جب قاضی نے کسی

حادثے میں حکم دیا پھر بعد فیصلہ گواہوں کا غلام ہونا معلوم ہوا یا انہوں نے گواہی سے رجوع کیا جس سے ان کا جھوٹی گواہی دینا معلوم ہوا تو وہ قضا باطل ہو جائے گی **ش۳ع** اگرچہ اس بطلان قضا کا اثر مدعی کے حق میں ظاہر نہ ہو یہ جواب ہے ایک اشکال کا وہ یہ ہے کہ جبکہ قاضی نے گواہ سن کر مدعی کے حق میں مدعا علیہ پر مال کی ڈگری کردی اور مدعی نے مدعا علیہ سے وہ مال حاصل کر لیا اور پھر گواہوں کے رجوع کرنے یا ان کے غلام ثابت ہونے سے وہ فیصلہ منسوخ ہو گیا تو مدعی پر واجب ہوگا کہ وہ مال مدعا علیہ کو واپس کردے مصنف کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ فیصلہ مدعا علیہ اور گواہوں کے حق میں باطل ہوگا نہ مدعی کے حق میں، کیونکہ جب قاضی نے حجت شرعی کے مطابق فیصلہ کر دیا اور دوبارہ یہ فیصلہ باطل کیا جائے گا تو اس سے اس چیز کا ابطال لازم آئے گا جو شرعاً حجت ہو اور اور شرع کی حجتیں فاسد اور باطل نہیں ہوتیں البتہ گواہوں کے حق میں اس کا فیصلہ اس لئے باطل کیا جائے گا کہ ان کو نصیحت حاصل ہو اس لئے ان پر تاوان پڑے گا اور مدعا علیہ کے حق میں اس لئے باطل ہوگا کہ وہ نقصان سے بچ جائے اس لیے اسے اس قدر مال کا جو ان کی گواہی سے تلف ہوا تاوان گواہوں سے دلایا جائے گا **ش۴ع** یعنی جب کہ یہ بات ہے کہ شئی کی علت جاتی رہتی ہے تو وہ شے بھی جاتی رہتی ہے **ش۵ع** مؤلفۃ القلوب کا حصہ آٹھواں اقسام مصارف زکوٰۃ سے جاتا رہا کیونکہ وجہ صدقہ دینے کی ضرورت نہ رہی ان کو مال زکوٰۃ میں سے بوجہ ضعف اسلام کے تالیف قلوب کے واسطے حصہ دیا جاتا تھا تاکہ دوسروں کو اسلام کی ترغیب کریں اور جب اسلام قوی ہو گیا تو کچھ حاجت ان کی تالیف کی نہ رہی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جب حضرت عمرؓ کے پاس عیینہ بن حصین جو مؤلفۃ القلوب میں سے ایک شخص ہے آیا تو آپ نے کہا کہ یہ دین حق ہے اللہ کی طرف سے تو جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے کافر رہے۔ اس کو طبری نے تفسیر میں روایت کیا ہے مطلب آپ کے قول کا یہ ہے کہ اب کافروں کو ملانے کے لئے کچھ مال نہ دیں گے **ش۶ع** اور ذوی القربیٰ کا بھی حصہ نہ رہا کیونکہ اُن کے دینے کی علت منقطع ہو گئی اللہ نے مالِ غنیمت کے پانچویں حصے میں سے آنحضرتؐ کے ذوی القربیٰ کا حق بھی مقرر کیا تھا اور غرض اس سے ان کی محتاجی دفع کرنا تھی کیونکہ یہ بدلہ زکوٰۃ کا تھا پس جو شخص مستحق زکوٰۃ کا ہوگا وہ اس کا بھی ہوگا تو جو شخص غنی ہوتا ہے نصاب کا مالک ہونے سے وہ زکوٰۃ کا مستحق نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کی وجہ سے اُس کے لڑکے اور غلام بھی مستحق نہیں ہوتے زکوٰۃ کا مستحق فقیر اور مسکین ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کے فقیر یعنی فقرائے بنی ہاشم و بنی مُطلب حصۂ ذوی القربیٰ کے مستحق ہوں گے اور جو لوگ ان میں سے غنی ہوں ان کا حق اس پانچویں حصے میں نہ ہوگا کیونکہ غرض اس عطیے سے محتاج کی حاجت کا رفع کرنا ہے **ش۷ع** یعنی اس وجہ سے کہ شئے کی جب علت جاتی رہتی ہے تو وہ شے بھی جاتی رہتی ہے **ش۸ع** اگر نجس کپڑے کو سرکے سے دھویا اور نجاست دور ہو گئی تو محل نجاست کے پاک ہونے کا حکم دے دیا جائے گا کیونکہ علت منقطع ہو گئی۔ اس سے ثابت ہو گیا فرق درمیان حدث اور خبث کے کہ سرکہ جگہ سے نجاست کو دور کرتا ہے۔ لیکن سرکہ جگہ کو پاک نہیں کر سکتا۔ مطلب یہ ہے کہ اُس سے حقیقی نجاست تو مٹ جاتی ہے لیکن نجاست حکمی اس سے دور نہیں ہو سکتی۔ نجاست حکمی بے وضو ہونا اور نہانے کی حاجت ہونا ہے تو یہ فائدہ سرکے سے نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے وضو کرنے سے آدمی نماز پڑھنے کے قابل ہو جائے یا نہانے سے ناپاکی زائل ہو جائے وضو اور غسل مطہر یعنی پاک کرنے والی چیز ہی سے درست ہوں گے اور وہ پانی ہے یہ بھی اجماع مرکب کے قبیل سے ہے کہ جب مجتہدین کسی مسئلہ میں اختلاف کریں اور ہر ایک فریق ایک قول اختیار کرلے تو پھر اور قول کے بطلان پر ان کی طرف سے اجماع سمجھا جاتا ہے ان کے بعد کے مجتہدین کو یہ جائز نہیں ہوتا کہ اس مسئلے میں کوئی تیسرا راستہ اختیار کریں نظیر اس کی یہ ہے کہ صحابہؓ کے درمیان حاملہ کی عدت میں اختلاف تھا ابو ہریرہؓ اور ابن مسعودؓ نے تو کہا کہ اس کی عدت بچے کا جننا ہے حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ نے کہا کہ اس کی عدت وہ ہے جو دونوں

مدتوں سے زیادہ ہو مثلاً اگر چار مہینے اور دس روز سے کم میں کہ وفات کی عدت ہے وضع حمل ہو جائے تو عدت چار مہینے اور دس روز ہوگی اور اگر چار مہینے اور دس روز میں بچہ پیدا نہ ہو تو بچے کے پیدا ہونے تک عدت باقی رہے گی مگر کسی نے یہ نہ کہا کہ اگر چار مہینے اور دس روز کے اندر بچہ پیدا نہ ہو چکے تب بھی یہی کافی ہے۔ ۲ ایضاً ۱۔ علت ربٰوا کے باب میں اختلاف ہے کہ ابوحنیفہ کے نزدیک تو ربوا کی علت یہ ہے کہ مقدار اور جنس ایک ہو مقدار کے ایک ہونے سے یہ غرض ہے کہ دونوں چیزیں ناپ سے ناپی جائیں یا وزن سے تولی جائیں اور جنس کے ایک ہونے سے یہ مراد ہے کہ دونوں ایک ہی قسم کے مال ہوں شافعیؒ کے نزدیک علت ربٰوا کی یہ ہے کہ یا کھانے کی قسم سے ہو جیسے گیہوں اور چاول یا قیمت والے ہوں ہوں اور ایک جنس ہوں اور امام مالک کے نزدیک علت یہ ہے کہ کھانے کی قسم سے ہو یا قابل رکھ چھوڑنے کے اور جمع کرنے کے ہو پھر ان کے سوا دوسری چیز کو علت ماننا قول ثالث ہے جس کا کوئی قائل نہیں اس قول کا نام اجماع مرکب ہے کیونکہ دو قولوں میں اختلاف سے پیدا ہوتا ہے

ا ع فصل ثم بعد ذلك نوع من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل ٢ع و ذلك نوعان احدهما ما اذا كان منشاء الخلاف فى الفصلين واحدا وثانيهما ما اذا كان المنشاء مختلفا والاول حجة والثانى ليس بحجة ٣ع مثال الاول فيما خرج العلماء من المسائل الفقهية على اصل واحد ونظيره اذا اثبتنا ان النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك لعدم القائل بالفصل ٤ع ولو قلنا ان التعليق سبب عند وجود الشرط قلنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك اوسبب الملك صحيح ٥ع وكذا لو اثبتنا ان ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة لا يوجب تعليق الحكم به قلنا طول الحرة لا يمنع جواز نكاح الامة اذا صح بنقل السلف ان الشافعى فرع مسئلة طول الحرة على هذا الاصل ٦ع ولو اثبتنا جواز نكاح الامة المؤمنة مع الطول جاز نكاح الامة الكتابية بهذا الاصل وعلى هذا مثاله مما ذكرنا فيما سبق ٧ع و نظير الثانى ٨ع اذا قلنا ان القئ ناقض فيكون المبيع الفاسد مفيد اللملك

لعدم القائل بالفصل

ش ا ع اس کو عدم القائل بالفصل اس لئے کہتے ہیں کہ جب دو مسئلوں کے درمیان اختلاف ہو تو جب ایک ان میں سے ثابت ہوگا تو دوسرا بھی ثابت ہوگا کیونکہ کوئی ان میں فرق کا قائل نہیں ہوتا اس لئے کہ یا تو وہ دونوں مسئلے مخالف کے نزدیک مخاثابت

ہوتے ہیں یا معًا منتفی ہوتے ہیں اور کوئی تیسرے قول کا قائل نہیں ہوتا یہ نہیں کہتا کہ دونوں میں سے ایک ثابت ہے اور دوسرا منتفی ہے تو جب ایک مخالف ان میں سے ایک کو ثابت کرے گا تو دوسرا بھی آپ ثابت ہو جائے گا کیونکہ فرق کا کوئی قائل ہوتا نہیں۔ ش۲ع اس کی دو قسمیں ہیں ایک ان میں وہ ہے جس میں منشائے خلاف فصلین میں ایک ہو دوم وہ ہے کہ منشائے خلاف مختلف ہو اول حجت اور دلیل شرعی ہے دوم حجت نہیں ش۳ع اول کی مثال یعنی جس میں کہ علماء نے مسائل فقہیہ ایک ہی اصل اور قاعدے پر استخراج کئے ہیں یہ ہے کہ جب ہم نے ثابت کیا کہ تصرفات شرعیہ سے نہی کرنا ان کے مشروع ہونے کو واجب کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ عید الضحیٰ کے دن کے روزے کی نذر کرنا صحیح ہوگا اور بیع فاسد سے ملک کا فائدہ ہوگا کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں۔ ش۴ع اور اگر کہا جائے کہ تعلیق سبب ہے وقت پائے جانے شرط کے تو ہم کہیں گے کہ تعلیق طلاق اور عتاق ملک کے ساتھ یا سبب ملک کے ساتھ صحیح ہے کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں یعنی جس نے صحت تعلیق طلاق اور عتاق کو ملک کے ساتھ تسلیم کیا اس نے ان دونوں کی صحت تعلیق کو سبب ملک کے ساتھ بھی تسلیم کیا ہے منشائے خلاف دونوں مسئلوں میں ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ تعلیق بالشرط سبب ہے وقت وجود شرط کے۔ ش۵ع اور اگر ہم ثابت کریں کہ ترتب حکم کا ایسے اسم پر جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تعلیق حکم کو اس کے ساتھ واجب نہیں کرتا تو ہم کہیں گے کہ طول حرہ نہیں منع کرتا جواز نکاح کنیز کو یعنی جس شخص کے پاس آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی استطاعت ہو تو اس کو کنیز کے ساتھ نکاح کرنا ممنوع نہیں اس واسطے کہ مشائخ سلف سے منقول ہے کہ امام شافعیؒ نے طول حرہ کے مسئلے کو اس قاعدہ پر متفرع کیا ہے لیکن یہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ طول حرہ کا مسئلہ شافعیؒ کے نزدیک اس پر متفرع ہے کہ اللہ نے لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے کو اس بات پر مشروط کیا ہے کہ حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو پس آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہونے کی صورت میں شرط معدوم ہوگی اور شرط کا عدم حکم کو مانع ہے ش۶ع اور جب کہ ہم نے ثابت کیا جواز نکاح کنیز مومنہ کا باوجود استطاعت نکاح آزاد عورت کے اسی قاعدے سے جواز نکاح کنیز کتابیہ (یہودیہ اور نصرانیہ) کا بھی ثابت ہوگیا کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں کیونکہ جس نے کہا ہے کہ تعلیق بالشرط سے انتفا حکم کا وقت عدم شرط کے نہیں ہوتا اس کے نزدیک یہ ثابت ہے کہ کسی ایسے اسم پر جو صفت کے ساتھ موصوف ہو حکم کا مترتب ہونا حکم کی تعلیق اس کے ساتھ واجب نہیں کرتا اس کی مثال پہلے مذکور ہو چکی اس قول میں وہو انّ ترتب الحکم علی اسم موصوف بصفۃ لا یوجب تعلیق الحکم بہ ش۷ع اجماع عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم (یعنی جب کہ فصلین میں منشائے خلاف مختلف ہو) کی مثال یوں ہے ش۸ع جب ہم نے کہا کہ قے وضو کو توڑتی ہے پس بیع فاسد سے خریدار کی ملک ثابت ہو جائے گی کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں مطلب یہ ہے کہ جس مجتہد نے یہ حکم دیا ہے کہ قے وضو کو توڑتی ہے اسی نے یہ حکم دیا ہے کہ بیع فاسد سے خریدار پر ملک ثابت ہو جاتی ہے یہاں منشا خلاف واحد نہیں مختلف ہے اس لئے کہ حکم قے کا ثابت ہے اصل مختلف فیہ سے اور وہ یہ ہے کہ جو چیز مقعد اور ذکر کی راہوں کے سوا بدن کے کسی دوسرے راستے سے نکلے تو اس سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے اور بیع فاسد کا حکم متفرع ہے اس بات پر کہ تصرفات شرعی سے نہی کرنا ان کے مشروع ہونے کو واجب کرتا ہے۔

۱ع او ۲ع یکون موجب العمد القود لعدم القائل بالفصل ۳ع وبمثل ہذا القیٔ غیر

ناقض فيكون المس ناقضا وهذا ليس بحجة لان صحة الفرع وان دلت على صحة اصله ولكنها لا توجب صحة اصل اخر حتى تفرعت عليه المسئلة الاخرى ۔

ع۴ فصل الواجب على المجتهد ع۵ طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى ثم من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصريح النص ودلالته على ما مر ذكره فانه لا سبيل الى العمل بالرائے مع امكان العمل بالنص ع۶ ولهذا اذا اشتبهت عليه القبلة فاخبره واحد عنها لا يجوز التحرى ع۷ ولو وجد ماء فاخبره عدل فانه نجس لا يجوز له التوضى به بل يتيمم ۔ ع۸ وعلى اعتبار ان العمل بالراى دون العمل بالنص قلنا ان الشبهة بالمحل اقوى من الشبهة فى الظن ۔ ع۹ حتى سقط اعتبار ظن العبد فى الفصل الاول ع۱۰ ومثاله فيما اذا وطى جارية ابنه لا يحد وان قال علمت انها على حرام ويثبت نسب الولد منه لان شبهة الملك له تثبت بالنص فى مال الابن قال عليه السلام انت ومالك لابيك فسقط اعتبار ظنه فى الحل والحرمة فى ذلك ۔

ش۱ع :۔ یا بجائے بیع فاسد کے حکم کے قے کے وضو کو توڑنے کے ساتھ یوں کہیں ۔ ش۲ع یعنی قے وضو کو توڑتی ہے اور قتل عمد قصاص کو واجب کرتا ہے کیونکہ قتل عمد کا بدلہ قصاص ہونے اور قے سے وضو کے ٹوٹنے کے درمیان میں کوئی فرق کا قائل نہیں کیونکہ جس نے یہ کہا ہے کہ قے وضو کو توڑتی ہے اسی نے یہ بھی کہا ہے کہ قتل عمد قصاص کو واجب کرتا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے اگرچہ دونوں مسئلے مختلف فیہ ہیں لیکن خلاف کا منشاء واحد نہیں اور شافعی نے کہا ہے کہ قتل عمد کا بدلہ قصاص یا خون بہا ہے ش۳ع اور اگر یہ کہیں کہ قے سے وضو نہیں ٹوٹتا پس عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹے گا کہ دونوں مسئلے ایک مجتہد کے ہیں اس میں صحت فرع اگرچہ صحت اصل پر دلالت کرتی ہے لیکن دوسری اصل کی بحث اس سے ثابت نہیں ہوتی تاکہ اور مسئلہ اس پر متفرع نہ ہو ... ش۴ع فقہاء کی اصطلاح میں اجتہاد اسے کہتے ہیں کہ فقیہ کا کوشش کرنا احکام شرعی وفروعی کے حاصل کرنے میں بذریعہ دلائل تفصیل کے جن کے کلیات کا انجام کتاب وسنت واجماع اور قیاس کی طرف ہے اس طرح کہ ان احکام کے استخراج کے لئے اس سے زیادہ محنت کرنا اور دلائل لانا اس کی طاقت سے باہر ہو اور اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد عام ہے اس سے کہ کوشش ایسے مسئلے کے حکم کے حاصل کرنے میں ہو جس میں علمائے سابقین سے گفتگو ہو چکی ہے یا نہیں ہو چکی اور گفتگو کے ہو چکنے کی صورت میں یہ ان علمائے سابقین سے موافق ہو یا مخالف اور اس سے بھی عام ہے کہ وہ اجتہاد کسی کی اعانت سے ہو یا بدون اعانت کے پس اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص اکثر مسائل میں اپنے استاد کے موافق ہے مگر ہر ایک حکم کی دلیل جانتا ہے اور اس کا دل اس دلیل پہ مطمئن ہے اور وہ شخص اس حکم یا دلیل سے خوب ماہر ہے وہ بے شک مجتہد ہے ایسے شخص کو

مجتہد نہ ماننا گمان فاسد ہے۔ علمائے حدیث مثلاً بغوی رحمی علامہ نووی وغیرہ نے کہا ہے کہ مجتہد وہ شخص ہے جو قرآن و حدیث مذاہب سلف لغت قیاس ان پانچ چیزوں میں کافی دستگاہ رکھتا ہو یعنی مسائل شرعیہ کے متعلق جس قدر قرآن میں آئیں ہیں اور جو حدیثیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں جس قدر علم و لغت درکار ہے سلف کے جو اقوال ہیں قیاس کے جو طریق ہیں قریب قریب کل کے جانتا ہو اگر ان میں سے کسی میں کمی ہے تو وہ مجتہد نہیں اور اس کو تقلید کرنی چاہیئے ش۵ یعنی مجتہد پر واجب ہے کہ جو حادثہ پیش آئے اس میں اول کتاب اللہ سے حکم طلب کرے پھر حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تلاش کرے خواہ عبارۃ النص سے ثابت ہو یا دلالۃ النص یا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہو کیونکہ جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو رائے اور قیاس پر عمل کرنا درست نہیں۔ ش۶ اور اسی لئے اگر کسی پر قبلے کا رخ مشتبہ ہو گیا پس کسی نے بتلا دیا تو اس کو تحری اور اٹکل سے استقبال قبلہ اختیار کرنا درست نہ ہوگا۔ ش۷ اور اگر اس نے پانی دیکھا اور عادل شخص نے کہدیا کہ یہ نجس ہے تو اس پانی سے وضو کرنا درست نہیں بلکہ تیمم کرنا چاہیئے وجہ اس کی یہ ہے کہ خبر رائے پر مقدم ہے ش۸ اور اس اعتبار سے کہ عمل کرنا قیاس اور رائے پر نص پر عمل کرنے سے کم درجہ پر ہے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ محل میں شبہ کرنا زیادہ قوی ہے ظن یعنی فعل میں شبہ کرنے سے گمان میں شبہ کو شبہ اشتباہ کہتے ہیں کیونکہ وہ ظن اور اشتباہ سے پیدا ہوتا ہے صورت اس کی یہ ہے کہ آدمی اس چیز کو حلت و حرمت کی دلیل سمجھ لیتا ہے جو واقع میں ان کی دلیل نہیں ہوتی اور اس قسم کی دلیل میں ظن کا ہونا ضرور ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو جائے اور محل میں شبہ شبہۃ الدلیل کہلاتا ہے اور شبہۃ الحکمیہ بھی اس کا نام ہے پہلے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ دلیل کی طرف منسوب ہے اور دوسرے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ حکم شرعی کی طرف منسوب ہے اور حالت اس کی یہ ہے کہ دلیل شرعی حلال و حرام کو منافی والی تو پائی جاتی ہے مگر اس کا حکم بوجہ کسی مانع کے جو وہاں موجود ہوتا ہے نہیں پایا جاتا پس یہ دلیل ایسی چیز کے حلال ہونے کا شبہ پیدا کرتی ہے جو واقع میں حلال نہیں ہے اور ایسی چیز کے حرام ہونے کا شبہ پیدا کرتی ہے جو حرام نہیں ہے اور محل میں شبہ کا پایا جانا قوی ہے بہ نسبت اس شبہ کے جو ظن میں پایا جاتا ہے کیونکہ اول الذکر محل میں نص سے پیدا ہوتا ہے بخلاف دوم کے کہ وہ رائے اور گمان سے پیدا ہوتا ہے اس لئے محل میں شبہ اس شبہ سے قوی قرار پایا جو ظن میں ہو اسی وجہ سے معاملات حد میں شبہ محل قوی مانا گیا ہے پس مکلف کا شبہ محل میں نہیں مانا جاتا ساقط کر دیا جاتا ہے اور ظن میں ساقط نہیں ہوتا۔ ش۹ یہاں تک کہ بندے کے ظن کا اعتبار وہاں ساقط ہو جاتا ہے جہاں شبہ محل میں ہو ش۱۰ مثلاً کسی شخص نے اپنے بیٹے کی کنیز سے جماع کیا تو اس پر حد زنا نہیں آوے گی گو وہ گمان غالب اس کی حرمت کا رکھتا ہو اور کہے کہ میں اس کی صحبت کو حرام سمجھتا تھا اور جو بچہ اس کنیز سے پیدا ہوگا اس کا نسب اس مرد سے ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ شبہ ملک کا باپ کے لئے بیٹے کے مال میں نص شرعی سے ثابت ہو گیا ہے چنانچہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تو اور تیرا مال باپ کی ملک ہیں پس اس کے ظن اور گمان کا اعتبار حل و حرمت میں ساقط ہو گیا تھا۔

ا ع ولو وطی الابن جاریۃ ابیہ یعتبر ظنہ فی الحل والحرمۃ حتی لو قال ظننت انہا علی حرام یجب الحد ولو قال ظننت انہا علی حلال لایجب الحد لان شبہۃ الملک فی مال الاب لم یثبت لہ بالنص فاعتبر رأیہ ع۲ ولایثبت

نسب الولد وان ادعاه ۳ع ثم اذا تعارض الدلیلان عند المجتہد - ۴ع
فان کان التعارض بین الآیتین یمیل الی السنة

تش ۱ع اور اگر بیٹے نے باپ کی کنیز سے صحبت کی تو اس کا گمان حلت و حرمت میں معتبر ہوگا۔ پس اگر کہا کہ میں اس کے ساتھ صحبت کرنے کو اپنے گمان غالب میں حرام جانتا ہوں تو حد لازم آجائے گی اور اگر کہا کہ میں گمان کرتا تھا کہ یہ میرے لئے حلال ہے تو حد واجب نہ ہوگی کیونکہ شبہ ملک کا باپ کے مال میں اس کو نص سے ثابت نہیں ہوا اس لئے اس کی رائے کا اعتبار رہا کیونکہ یہاں شبہ ملک کا اس وجہ سے پیدا ہوا کہ باپ اور بیٹوں کے مال و اسباب کا فرق نہیں ہوتا دونوں کی چیزیں اور ان کے منافع مخلوط سے رہتے ہیں پس جب ایسی حالت میں بیٹے نے یہ گمان کر لیا کہ باپ کا مال اور اس کی کنیز مجھ پر حلال ہے تو یہ جہل مقام اشتباہ میں ہے اس لئے سقوط حد کے لئے شبہ بن جائے گا کیونکہ حدیں شبہوں کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ تش ۲ع اور بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا گو وہ اس کا دعویٰ ہی کرے کیونکہ بیٹے کا باپ کی کنیز کے ساتھ صحبت کرنا فی نفسہ خالص زنا ہے اور حد جو ساقط ہوگئی تو اس کا سبب صرف اشتباہ ہے اور یہ اشتباہ بچے کے نسب کو اس کے ساتھ ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اگر اس کی طرف بچے کا نسب ثابت کیا جائے تو اس کے لئے باپ کی کنیز میں کچھ نہ کچھ ملکیت حاصل ہونے کا ثبوت ہو جائے یا یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے جو کچھ کیا یہ اس کو حق پہنچتا تھا حالانکہ یہ دونوں باتیں یہاں متصور نہیں اور اگر اپنے بھائی یا بہن کی کنیز سے صحبت کر لے اور کہے کہ میں گمان کرتا تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے تو حد ساقط نہ ہو سکے گی کیونکہ ایسا جہل ایسا شبہ نہیں ڈال سکتا جس سے حد ساقط ہو جائے کیونکہ عادت اس پر جاری ہے کہ بھائی بھائی یا بھائی بہن کی چیزوں کے منافع جدا جدا ہوتے ہیں پس ایسا جہل محل اشتباہ نہیں ہو سکتا اس لئے سقوط حد کی علت نہیں بن سکتا۔ تش ۳ع پھر مجتہد کے نزدیک جب دو دلیلیں متعارض ہوں اور تعارض دو دلیلوں کا اس حیثیت سے واقع ہوتا ہے کہ ایک دلیل جس امر کے ثبوت کی مقتضی ہو دوسری دلیل اس کے انتفا کو چاہتی ہو اور تعارض کے لئے زمانے اور محل کا ایک ہونا شرط ہے پس اگر دونوں دلیلوں کا محل یا وقت جدا جدا ہوگا تو ان میں تعارض نہیں سمجھا جائے گا چنانچہ نکاح سے زوجہ حلال ہو جاتی ہے اور ساس حرام ہو جاتی ہے مگر یہ تعارض نہیں کہلائے گا کیونکہ حلت و حرمت کے محل جدا جدا ہیں اسی طرح شراب ابتدائے اسلام میں حلال تھی پھر حرام ہوگئی تو یہ بھی تعارض نہیں کیونکہ وقت دونوں کے جدا جدا ہیں اور تعارض میں بڑی بات یہ ہے کہ دونوں دلیلیں باعتبار ذات و صفات کے قوت و ضعف میں مساوی ہوں کم و بیش نہ ہوں۔ چنانچہ حدیث مشہور اور آحاد میں تعارض نہیں سمجھا جائے گا اسی طرح قرآن کے خاص اور عام مخصوص میں تعارض نہیں مانا جائے گا کیونکہ مشہور آحاد سے اور خاص عام مخصوص سے باعتبار ذات کے اولیٰ ہے اور نہ مفسر و محکم میں اور نہ عبارت و اشارت میں تعارض ہوگا کیونکہ محکم مفسر سے اور عبارت اشارت سے باعتبار وصف کے قوی ہے کیونکہ محکم نص کو قبول نہیں کرتا اور عبارۃ النص میں سوق کلام حکم کے واسطے ہوتا ہے اور حکم نص سے قصداً مراد ہوتا ہے بخلاف اشارۃ النص کے کہ اس میں ایسا نہیں اس لئے اول ظاہر ہے اور دوم میں کسی قدر پوشیدگی ہے۔ تش ۴ع پس اگر تعارض دو آیتوں میں ہو تو مجتہد کو چاہیئے کہ سنت کی طرف رجوع کرے یعنی جب دو آیتوں میں سے ایک آیت ایک ہی وقت اور ایک ہی زمانے میں علت چاہتی ہو اور دوسری اسی وقت اور اسی زمانے میں اسی کام کی حرمت چاہتی ہو تو وہ دونوں

عمل کے قابل نہ ہوں گی اور عمل کے لئے ان کے مابعد کی دلیل کی طرف رجوع کیا جائے کا مثلاً حدیث رسول کو تلاش کریں گے نظیر اس کی یہ ہے کہ اللہ نے ایک جگہ فرمایا ہے۔ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ یعنی پڑھو جو آسان ہو قرآن میں سے اور دوسری جگہ فرمایا ہے۔ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا یعنی جب قرآن پڑھا جائے تو سنو اور چپ رہو پہلی آیت تو اپنے عموم کے ساتھ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کو بھی قرآن پڑھنا چاہیئے اور دوسری آیت اپنے خصوص کے ساتھ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقتدی کو کچھ نہ پڑھنا چاہیئے بلکہ خاموش کھڑے ہوئے امام کی قراءت کو سنتا رہے پس یہ دونوں آیتیں ساقط سمجھی جائیں گی اور اس کے بعد کی حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اسی پر عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب امام اللہ اکبر کہے تو تم بھی اللہ اکبر کہو اور جب قراءت کرے تو چپ رہو اور یہ بھی آپ نے فرمایا ہے کہ جس کے واسطے امام ہو تو امام کی قراءت اس کی قراءت ہے اور کافی ہے اس کو دوسری حدیث متعدد طریقوں سے جابر بن عبداللہ سے مروی ہے اور رفع اس کا ضعیف کیا گیا ہے مگر جو لوگ اس کے رفع کو ضعیف بتلاتے ہیں وہ اس کی صحت ارسال کا اعتراف کرتے اور یہ لوگ دارقطنی بیہقی اور ابن عدی وغیرہ ہیں اس لئے کہ سفیان بن عیینہ اور سفیان ثوری اور ابوالاحوص اور شعبہ اور اسرائیل اور شریک اور ابوخالد والانی اور جریر اور عبدالحمید اور زائدہ اور ابوزبیر وغیرہ حفاظ حدیث نے اس کو موسیٰ بن ابی عائشہ سے انہوں نے عبداللہ بن شداد سے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے اور موطا میں امام محمد بن حسن کا یہ کہنا کہ ان حفاظ نے اس کو رفع نہیں کیا صحیح نہیں کیونکہ سفیان اور شریک اور ابوزبیر سے اول کا رفع صحیح طریقوں کے ساتھ ثابت ہے اور بر تقدیر ارسال کے بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور موطائے امام مالک میں بذریعہ نافع کے ابن عمر سے مروی ہے کہ اگر کوئی تم میں سے امام کے پیچھے نماز پڑھے تو اس کو امام کی قراءت کافی ہے اور اگر اکیلے نماز پڑھے تو قراءت کرے اور کہا کہ ابن عمر امام کے پیچھے نہیں پڑھتے تھے دارقطنی نے اس روایت کی نسبت کہا ہے کہ اس کا رفع کرنا وہم ہے لیکن جب کہ ابن عمر کے قول سے صحیح ہوا تو معلوم ہوا کہ انہوں نے آنحضرت سے سنا ہو گا اگرچہ روایت ضعیف ہو پس امام شافعی نے جو کہا ہے کہ مقتدی پر سورۂ فاتحہ آہستہ پڑھنا فرض ہے بغیر اس کے نماز صحیح نہیں اس لئے قراءت نماز کا رکن ہے پس امام اور مقتدی دونوں کی شرکت اس میں چاہیئے مثل رکوع اور سجود کے یہ قول صحیح نہیں حضرت تو مقتدی کے پڑھنے کو امام کے پیچھے یہاں تک ناپسند کرتے تھے کہ ایک بار آپ نے فرمایا کہ میرے واسطے کیا ہے کہ میں قرآن میں جھگڑا کیا جاتا ہوں یعنی جب لوگ میرے پیچھے قرآن پڑھتے ہیں تو خیال ان کی طرف جا کے قراءت قرآن میں خلل پڑتا ہے۔

۱ع وان كان بين السنتين يميل الى آثار الصحابة وان كان بين الاثرين يميل الى القياس ۲ع ثم اذا تعرض القياسان عند المجتهد يتحرى ويعمل باحدهما لانه ليس دون القياس دليل شرعي يصار اليه ۳ع وعلى هذا ۴ع قلنا اذا كان مع المسافر اناءان طاهر ونجس لا يتحرى بينهما بل يتيمم ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس يتحرى بينهما لان للماء بدلا وهو التراب وليس للثوب بدل يصار اليه ۵ع

فثبت بهذا ان العمل بالرائ انما یکون عند انعدام دلیل سواہ شرعًا ۶ ثم اذا تحری وتاکد تحریه بالعمل لاینتقض ذالك بمجرد التحری ۷ وبیانه فیما اذا تحری بین الثوبین وصلی الظهر باحدهما ثم وقع تحریه عند العصر علی الثوب الاخر لایجوز له ان یصلی العصر لان الاول تاکد بالعمل فلا یبطل بمجرد التحری

ش ۱ اور جب دو سنتوں میں تعارض واقع ہو تو صحابہ کے اقوال کی طرف رجوع کرنا چاہیئے اور جب صحابہ کے دو قولوں میں تعارض ہو تو قیاس کی طرف رجوع کرے مثال اس کی یہ ہے کہ نعمان بن بشیر سے نسائی نے روایت کی۔ ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم صلی حین انکسفت الشمس مثل صلوتنا یرکع ویسجد یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج گہن کے وقت ہماری دوسری نمازوں کی طرح نماز پڑھی رکوع کرتے تھے اور سجدہ کرتے تھے اور بی بی عائشہؓ سے بخاری و مسلم میں مروی ہے ان الشمس خسفت علی عهد رسول الله علیه وسلم فبعث منادیا الصلوٰۃ جامعة فتقدم فصلے اربع رکعات فی رکعتین و اربع سجدات یعنی تحقیق سورج گرہن لگا حضرت کے عہد میں پس آپ نے ایک پکارنے والے کو بھیجا تاکہ پکارے کہ نماز جمع کرنے والی ہے پھر حضرت آگے بڑھے اور نماز پڑھی چار رکوع کئے دو رکعتوں میں اور چار سجدے کئے ان حدیثوں میں تعارض ہونے کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اس لئے ہم نے دوسری نماز کے اعتبار پر تجویز کیا کہ سورج گہن کی نماز میں بھی ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کرے ش ۲ پھر جب دو قیاسوں میں کسی مجتہد کے نزدیک تعارض واقع ہو تو تحری (اٹکل) سے کام لے کر دونوں میں سے ایک پر عمل کرے کیونکہ قیاس سے کم درجے پر کوئی دلیل شرعی نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے اس لئے دونوں میں سے ایک قیاس پر اٹکل کے ساتھ عمل کرلے تحری سے مراد شہادت قلبی ہے پس جس وقت عمل کی طرف احتیاج واقع ہوتی ہے اس وقت اس سے کام لیا جاتا ہے ورنہ توقف کیا جاتا ہے ش ۳ یعنی جب کہ یہ بات ہے کہ شہادت قلبی اور رائے کے ساتھ اس وقت عمل کرنا صحیح ہے کہ جب کہ کوئی دلیل ان کے سوا نہ پائی جائے تو اس قاعدے کی بنا پر۔ ش ۴ علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب.... مسافر کے پاس دو برتن پانی کے ہوں کہ ایک میں پاک پانی ہو اور دوسرے میں ناپاک ہو اور معلوم نہ ہو کہ ان دونوں میں سے کون سا پاک ہے تو اٹکل نہ کرے بلکہ تیمم کرلے اور اگر اس کے پاس دو کپڑے ہوں پاک اور ناپاک اور معلوم نہ ہو کہ کونسا پاک ہے تو دونوں میں اٹکل کرے اور قیاس سے جونسا پاک معلوم ہو اس سے نماز پڑھے کیونکہ پانی کا بدل مٹی ہے تیمم کر سکتا ہے اور کپڑے کا کچھ بدل نہیں جس کو اختیار کرے ش ۵ اس سے معلوم ہوا کہ رائے پر عمل کرنا اسی وقت ہے کہ کوئی اور دلیل اس کے سوا نہ پائی جاتی ہو اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اگر پانی کے دو برتن مسافر کے پاس ہوں جن میں سے ایک میں پاک پانی ہو اور دوسرے میں ناپاک اور یہ نہ معلوم رہے کہ کونسا پاک ہے اور کونسا ناپاک ہے اور مسافر پانی پینے کے لئے محتاج ہو اور کوئی تیسرا پاک پانی موجود نہ ہو تو اس کو تحری کرنا مناسب ہے کیونکہ پینے کے واسطے پانی کا کچھ بدل نہیں ش ۶ پھر جب کسی شخص نے تحری سے دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کر لیا اور عمل کر کے مؤکد بنا دیا تو بصرف تحری سے نہیں ٹوٹے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک تحری ہے اور جب کہ ایک تحری کو عمل کی وجہ

سے قوت بھی پہنچ گئی تو جس تحری کو عمل کی قوت حاصل نہیں وہ پہلی قسم کا معارضہ نہیں کر سکتی پھر اس کو کیسے توڑ سکتی ہے پہلی قسم کو بوجہ حصول عمل کے ترجیح حاصل ہوگئی اور حجت صواب بن گئی کیونکہ جب اس پر عمل کرنا شرعاً صحیح قرار پا یا تو شرع کے نزدیک بوجہ ضرورت کے اس کے ساتھ حجت پکڑنا صحیح قرار پائے گا اور جب بات یہ ٹھہری تو اس کا اثر شرعاً درست مانا جائے گا اسی وجہ سے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اجماع و اجتہاد کے تحقق کے بعد اگر کوئی مجتہد اس حکم سے رجوع کر جائے تو اس سے پہلا اجتہاد ٹوٹ نہیں سکتا۔ چنانچہ امیر المومنین حضرت علی نے جب منبر کوفہ پر چڑھ کر فرمایا کہ پہلے میری رائے اور حضرت عمر کی رائے ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے میں متفق تھی مگر اب میں اس کی بیع کو مناسب جانتا ہوں اس وقت ابو عبیدہ سلمانی نے کہا امیر المومنین آپ کی رائے کا جماعت کی رائے کے ساتھ متفق ہونا ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے بہ نسبت اس کے کہ آپ کی رائے تنہا ہو یہ سن کر حضرت علی نے سر جھکا لیا اور ایک ذرا خاموش رہ کر فرمایا کہ اسی طرح تم کیا کرو جس طرح آج تک کرتے رہے ہو کیونکہ میں اپنے اصحاب سے مخالف کرنا ناپسند کرتا ہوں۔ ش۶ مثلاً دو کپڑوں میں تحری کر کے نماز ظہر ایک پڑھی پھر عصر کے وقت دوسرا کپڑا اس کے قیاس میں پاک ثابت ہوا اس کو اب یہ جائز نہیں کہ دوسرے کپڑے سے نماز پڑھے کیونکہ پہلا کپڑا عمل کر لینے سے موکد طور پر پاک ثابت ہو گیا اب صرف تحری اور اٹکل سے اس کے خلاف ثابت نہ ہو گا۔

ا ع وهذا ٢ ع بخلاف ما ٣ ع اذا تحرى فى القبلة ثم تبدل رأيه ووقع تحريه على جهة اخرى توجه اليه لان القبلة مما يحتمل الانتقال فامكن نقل الحكم بمنزلة نسخ النص ٤ ع وعلى هذا ٥ ع مسائل الجامع الكبير فى تكبيرات العيد وتبدل رأى العبد كما عرف ٦ ع البحث الرابع فى القياس + +

ش۱ یعنی عدم نقض کے ساتھ حکم۔ ش۲ مسئلہ ذیل کے خلاف ہے یہاں سے مصنف نے کپڑے کے مسئلے کا اور قبلے کے مسئلے کا باعتبار تحری کے فرق بیان کرنا شروع کیا ہے ش۳ اگر قبلے کی جہت میں تحری کی پھر اس کی رائے بدل گئی اور دوسری طرف تحری واقع ہو گئی تو دوسری طرف ہی متوجہ ہو جائے کیونکہ قبلے کی جہت میں انتقال ممکن ہے حکم تحری بدل سکتا ہے جیسے کوئی نص منسوخ ہو جائے اور کپڑے میں انتقال اور تعاقب ناممکن ہے پس ایک کپڑے کی پاکی کی تحری ہو کر اس پر عمل کرنے کے بعد دوسرے کپڑے کی پاکی کی تحری ہونا اور اس پر عمل کرنا ایسا ہے جیسے ہر قیاس کو صواب ماننا کیونکہ جب کسی نے تحری کر کے ایک کپڑے سے نماز پڑھ لی تو یہ تحری بطور ضرورت کے حجت قرار پائے گی اور اس پر عمل کرنا صواب اور ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
حق ہو گا اور جب دوسری تحری پر بھی عمل جائز ہو تو یہ دوسری تحری بھی حجت قرار پائے اور اس پر عمل کرنا بھی ثواب ہو اور اس صورت میں متعدد چیزوں کا حق ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے بخلاف اس چیز کے جس میں انتقال اور تعاقب ممکن ہے کہ اس میں دوسری تحری کے خلاف عمل کرنا بمنزلے اس بات کے ہے کہ ایک حکم کا نسخ ہو کر دوسرا حکم ہو اور ہر ایک دونوں میں صواب ہو اور اس میں تعدد حقوق نہیں ہے۔ ش۴ یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جس میں انتقال ممکن ہے اس میں حکم کا نقل کرنا ممکن ہے ش۵ جامع کبیر کے مسائل ہیں عید کی تکبیرات کے مسئلے میں مثلاً امام نے عید کی نماز شروع کی اور اس وقت اس کے نزدیک موافق روایت

عبداللہ بن عباس کے تکبیرات ادا کرنے کا ارادہ ہے کہ سات تکبیریں پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں ہیں پھر اس ...... کی رائے بدل گئی اور روایت عبداللہ بن مسعود کے موافق چار چار تکبیرات ہی کا ارادہ قوی ہو گیا جن میں سے پہلی رکعت میں تین تکبیریں عید کی ہیں اور ایک تکبیر تحریمہ کی اور دوسری میں بھی تین عید کی اور ایک رکوع کی اور یہ روایت راجح معلوم ہوئی تو یہ درست ہے کیونکہ تکبیرات میں تبدیلی ممکن ہے اور جو کچھ گزر چکا اس کا اعادہ نہ کرے کیونکہ وہ بھی صحیح تھا۔

حاصل:- اگر دونوں سنتوں اور اقوال صحابہؓ و قیاس میں بھی تعارض ہو تو کیا کرنا چاہیئے۔ **مولف نے** اس صورت میں اصل کے مطابق عمل کرنا چاہیئے یعنی ہر ایک شئی کو اپنی اصل پہ برقرار رکھنا چاہیئے جیسا کہ گدھے کے جھوٹے کے باب میں دلائل متعارض ہیں مثال اس کی یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے جابر اور علی ابن ابی طالبؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت رسول خداؐ نے خیبر کے دن گدھے کے گوشت سے منع کر دیا اور غالب بن فہر سے مروی ہے کہ اس نے آنحضرت سے عرض کیا کہ میرے مال میں سے اب کچھ باقی نہیں رہا سوا گدھوں کے تو آپ نے فرمایا کل من سمین مالك آپ نے گدھے کے گوشت کو اس کے لیے مباح کر دیا پس گدھے کے گوشت کے باب میں حلت بھی ثابت ہے اور حرمت بھی حالانکہ حرمت نجاست کی علامت ہے اور حلت پاکی کی تو گدھے کے گوشت کی حلت و حرمت میں تعارض پیدا ہو گیا اس لیے اس کے جھوٹے پانی کی حلت و حرمت میں بھی اشتباہ لازم ...... آیا کیونکہ جھوٹے پانی میں گدھے کے منہ کا لعاب پڑتا ہے اور لعاب گوشت سے بنتا ہے اور اس باب میں صحابہ کے اقوال بھی متعارض ہیں اس لیے کہ ابن عمر اس کے جھوٹے پانی سے وضو کرنا مکروہ جانتے تھے اور ابن عباس کے نزدیک اس کا جھوٹا پانی پاک تھا اور اس سے وضو کرنا جائز تھا اور قیاس بھی اس بارے متعارض ہیں اس لیے کہ گدھے کے جھوٹے کو اس کے پسینے کے ساتھ ملانا ممکن نہیں تاکہ پاک سمجھا جائے جس طرح پسینہ پاک سمجھا جاتا ہے کیونکہ پسینے کو پاک قرار دینے کے واسطے ضرورت واقع ہے اور جھوٹے کے پاک قرار دینے کے واسطے کوئی ضرورت نہیں پائی جاتی پسینہ تو اس ضرورت سے پاک قرار دیا گیا ہے کہ گدھا سواری اور باربرداری کے کاموں میں رہتا ہے اس لئے اس کا پسینہ اکثر لگ جایا کرتا ہے پس اگر وہ نجس قرار دیا جاتا تو حرج عظیم لازم آتا اور اس کے جھوٹے پانی سے بہت ہی کم سابقہ پڑتا ہے اس لیئے اس کو نجس قرار پانے میں کوئی ایسا حرج نہیں اور نہ اس کے جھوٹے کو گدھے کے دودھ پر جو قطعاً نجس ہے کیونکہ اس کے گوشت سے پیدا ہوتا ہے قیاس کر سکتے ہیں اس لئے .... کہ دودھ کی بہ نسبت جھوٹے سے زیادہ سابقہ پڑتا رہتا ہے باوجودیکہ جس طرح دودھ گوشت سے بنتا ہے اسی طرح لعاب بھی گوشت میں سے پیدا ہوتا ہے تو چاہئے یہ تھا کہ اس کا جھوٹا بھی دودھ کی طرح قطعاً نجس ہوتا کیونکہ اس میں گدھے کا لعاب مل جاتا ہے مگر کثرت و قلت ضرورت پر لحاظ کر کے دودھ کو تو نجس قرار دیا اور جھوٹے کو نجس نہ مانا خلاصہ کلام یہ ہے کہ جب کہ یہاں سنتوں اور اقوال صحابہ اور قیاسات میں تعارض واقع ہے اور ترجیح کی کوئی صورت حاصل نہیں تو ایسی صورت میں گدھے کے جھوٹے پانی اور متوضی کو اپنی اپنی اصل پر ثابت رکھنا واجب ہے چونکہ پانی دراصل پاک ہے اس لئے گدھے کے جھوٹا کر دینے سے نجس نہ ہوگا اور گدھے کے منہ کے لعاب سے اس کی طہارت یقینی زائل نہ ہوگی کیونکہ طہارت یقینی ہے اور نجاست مشکوک ہے پس طہارت یقینی شک سے زائل نہیں ہو سکتی پس اگر آدمی بے وضو ہو تو گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کر لینا درست ہے، مگر وضو کے ساتھ تیمم کو بھی شامل کر لینا چاہیئے کیونکہ وضو کرنے کے بعد دو احتمال رہیں گے ایک تو یہ کہ حدث دور نہیں ہوا اور متوضی دراصل جیسا کہ بے وضو تھا ویسا ہی اس وضو کر لینے کے بعد بھی رہا دوسرا احتمال یہ ہے

کہ حدث زائل ہو گیا اس احتمال وشک کے رفع کرنے کے لئے تیمم کا ملا لینا واجب ہے اور گدھے کے جھوٹے کو اسی تعارض کی وجہ سے مشکوک کہتے ہیں نہ اس خیال سے کہ اس کا حکم مجہول ہے **شرح** چوتھی بحث قیاس کے بیان میں لغت میں قیاس دو چیزوں کے درمیان اندازہ کرنے اور کسی کے ساتھ برابر کرنے کے معنی میں ہے اصطلاح میں اس کی تعریف کئی طرح کی گئی ہے (۱) اندازہ کرنا فرع کا اصل کے ساتھ حکم اور علت میں اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور فرع سے مقیس (۲) مسکوت کو منصوص کے ساتھ علت کے حکم میں برابر کرنا (۳) فرع کو اصل کے ساتھ اس کے حکم کی علت میں مشابہ کرنا (۴) ایک شے کو دوسری شے پر حمل کرنا اس طرح کہ اس کا حکم اس پر بسبب علت مشترکہ کے جاری کیا جائے (۵) معلوم کو معلوم پر حمل کرنا دونوں کے لئے حکم ثابت کرنے میں یا دونوں سے حکم کے منتفی کرنے میں ایک امر جامع کی وجہ سے (۶) اصل کے حکم کا فرع کی طرف پہنچانا بسبب ایسی علت متحدہ کے جو محض لغت سے مدرک نہیں ہو سکتی مطلب یہ ہے کہ فرع میں اصل کی طرح حکم کے ثابت کرنے کو قیاس کہتے ہیں اور محض لغت کے ذریعہ سے مدرک نہ ہو سکنے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ دلالۃ النص سے احتراز ہو جائے کیونکہ دلالۃ النص اور قیاس میں فرق ہے قیاس چار چیزوں سے بنتا ہے (۱) مشبہ بہ جس کو مقیس علیہ کہتے ہیں اور وہ اصل ہے (۲) مشبہ جس کو مقیس کہتے ہیں اور وہ فرع ہے (۳) حکم (۴) وصف جامع اور یہی حکم کا مدار اور علت ہے قیاس سے غلبۂ ظن کا حاصل ہوتا ہے اور ظنی طور پر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ صورت فرع میں اللہ نے ایسا حکم فرمایا ہے قیاس حکم شرع کا ظاہر کرنے والا ہے اور دراصل اس کا ثابت کرنے والا اللہ ہے کیونکہ ہر چیز کا مرجع اللہ کے کلام نفسی کی طرف ہے اور بادی النظر میں قیاس ہی احکام کا مثبت ہے مگر ظنی طور پر۔

۱ع فصل القياس حجة من حجج الشرع يجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدليل في الحادثة۔ ۲ع وقد ورد في ذلك الاخبار والآثار ۳ع قال عليه الصلوٰة والسلام لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن قال بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد برائي فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله على ما يحب ويرضاه ۴ع وروي ان امرأة خثعمية اتت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان ابي كان شيخا كبيرا ادركه الحج وهو لا يستمسك على الراحلة افيجزئني ان احج عنه قال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزئك فقالت بلى فقال عليه السلام فدين الله احق واولى الحق رسول الله عليه السلام الحج في حق الشيخ الفاني بالحقوق المالية واشار الى علة مؤثرة في الجواز وهي القضاء وهذا هو القياس

۵ع وروی ابن الصباغ وھو من سادات اصحاب الشافعی فی کتابہ المسمی بالشامل عن قیس بن طلق بن علی انہ قال جاء رجل الی رسول اللہ علیہ السلام کانہ بدوی فقال یا نبی اللہ ما تری فی مس ذکرہ بعد ما توضأ فقال ھل ھو الا بضعۃ منہ وھذا ھو القیاس

ش ۱ع قیاس حجت شرعیہ یعنی دلائل اربعہ شرعیہ میں سے ایک دلیل ہے اگر کسی حادثہ میں اس سے زیادہ قوی دلیل نہ پائی جائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے قیاس کا حجت ہونا قرآن وحدیث سے ثابت ہے۔ چنانچہ اللہ فرماتا ہے فاعتبروا یا اولی الابصار اعتبار ایک شے کے اس کی نظیر کی طرف پھیرنے کو کہتے ہیں یعنی جو حکم نظیر کے لئے ہوتا ہے وہ اس کے لئے ہوتا ہے وہ اس کے لئے ثابت کرتے ہیں اسی لئے ایسی اصل کو جس پر اس کے نظائر کو پھیرا جائے عبرت کہتے ہیں پس آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ شے کا قیاس اس کی نظیر پر کرو اور یہ ہر قیاس کو شامل ہے خواہ ایسی چیز کا قیاس ہو ایسی چیز پر جس سے عبرت پکڑی جاتی ہے یا فروع شرعیہ کا قیاس اصول پر ہو اور لحاظ عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ خصوص سبب کا اور لفظ عام ہے جو شامل ہے عبرت ونصیحت حاصل کرنے اور ہر شے کے اس کی نظیر کی طرف پھیرنے کو پس کسی شے کیلئے وہ حکم ثابت کرنا جو اس کی نظیر میں ثابت ہے یہ بھی فاعتبروا میں داخل رہے گا اور حق یہ ہے کہ سیاق آیت کا عبرت پکڑنے اور نصیحت حاصل کرنے کیلئے ہے پس اس پر دلالت اس کی عبارۃً ہوگی اور دوسری صورت پر اشارۃً بہر صورت قیاس کرنے کے لئے حکم ہے پس اگر حجت نہ ہوتا تو عبث قرار پاتا اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے کہ کسی کار عبث کا حکم دے۔ ش ۲ع اور قیاس کے حجت شرعی ہونے میں رسول خدا کی احادیث اور صحابہ وتابعین کے اقوال وارد ہوئے ہیں احادیث کا بیان یہ ہے ش ۳ع رسول اکرم نے معاذ بن جبل رضؓ سے اس وقت فرمایا جب کہ ان کو یمن کی طرف بھیجا کہ اے معاذ کس دلیل شرعی سے تم احکام شرعی بیان کروگے اور فتوی دوگے عرض کیا کتاب اللہ سے فرمایا کہ اگر تم کو کتاب اللہ میں نہ ملے عرض کیا سنت رسول اللہ سے حضرت نے فرمایا کہ اگر حدیث رسول اللہ سے بھی نہ ملے عرض کیا کہ میں رائے سے اجتہاد کروں گا یہ سن کر پسند فرمایا اور کہا کہ خدا کا شکر ہے کہ اس نے توفیق دی اور اپنے رسول کے قاصد کو اس بات کی کہ جس سے وہ راضی ہے اور جس کو پسند کرتا ہے اس حدیث سے صاف حجت ہونا قیاس کا وقت نہ ہونے آیت اور حدیث کے ثابت ہوا اور ان لوگوں کا قول رد ہوگیا جو قیاس کو شرع کی حجتوں میں شمار نہیں کرتے پس اگر قیاس کتاب وسنت کے بعد حجت اور قابل عمل نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رد کر دیتے اور جبکہ انہوں نے اللہ کا شکر ادا کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قیاس حجت ہے عمل کے قابل ہے جبکہ نص موجود نہ ہو اور اجماع کا ذکر معاذؓ نے اس لئے نہ کیا کہ وہ حضرت کے عہد میں حجت نہ تھا بلکہ آپ کی وفات کے بعد حجت مقرر ہوا ہے۔ ش ۴ع صحاح ستہ میں ابن عباس سے روایت کی گئی ہے کہ حجۃ الوداع میں ایک عورت قبیلہ خثعم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہے حج اس پر فرض ہے اور اونٹ پر اس سے بیٹھا نہیں جاتا کیا یہ کافی ہے کہ میں اس کی طرف سے حج کرلوں حضور نے فرمایا بتلاؤ تو سہی اگر تیرے باپ کے ذمے قرض ہوتا تو تو اس کو ادا کرتی وہ کافی ہوتا عرض کیا بلا شبہ ادا کرتی اور وہ کافی ہوتا حضور نے فرمایا پس اللہ کے دین یعنی حج کو اس کی طرف سے ادا کرنا زیادہ ضروری اور بہتر ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو شیخ فانی کے حق میں حقوق مالیہ کے ساتھ ملادیا

اور علت مؤثرہ کی طرف اشارہ فرمایا جس سے جواز ثابت ہوا اور وہ علت مؤثرہ قضا ہے اسی کا نام قیاس ہے اگر قیاس صحیح نہ ہوتا تو حضرت ایسا نہ کرتے۔ شؔ۵ روایت کیا ابن صباغ نے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے معزز شاگردوں میں سے ہیں اپنی کتاب شامل میں یہ روایت قیس بن طلق بن علی کہ ایک شخص حضور پر نور کے پاس آیا جو بدوی معلوم ہوتا تھا عرض کیا یا نبی اللہ آپ اس میں کیا فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے وضو کرنے کے بعد اپنے عضو تناسل کو ہاتھ لگادیا یعنی کیا اس کا وضو ٹوٹ جائیگا حضرت نے فرمایا کہ وہ نہیں ہے مگر ایک ٹکڑا گوشت کا اس سے اور یہ بھی قیاس ہے آپ نے اس عضو کو دوسرے اعضاء پر قیاس فرمایا کہ جیسے اور اعضاء کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح اس کو ہاتھ لگانے سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا اور آثار صحابہ سے قیاس کی حجیت اس طرح ثابت ہے۔

ع ١ وسئل ابن مسعود عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا وقد مات عنها زوجها قبل الدخول فاستمهل شهرا ثم قال اجتهد فيه برائي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمن ابن ام عبد فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس فيها ولا شطط ع ٢ فصل شروط صحة القياس خمسة ع ٣ احدها ان لا يكون في مقابلة النص ع ٤ والثاني ان لا يتضمن تغيير حكم من احكام النص ع ٥ والثالث ان لا يكون المعدى حكما لا يعقل معناه ع ٦ والرابع ان يقع التعليل لحكم شرعي لا لامر لغوي ع ٧ والخامس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه ع ٨ ومثال القياس في مقابلة النص فيما حكى ان الحسن بن زياد سئل عن القهقهة في الصلوة فقال انتقضت الطهارة بها قال السائل لو قذف محصنة في الصلوة لا ينتقض به الوضوء مع ان قذف المحصنة اعظم جناية فكيف ينتقض بالقهقهة وهي دونه فهذا قياس في مقابلة النص وهو حديث الاعرابي الذي في عينه سوء ع ٩ وكذلك اذا قلنا جاز حج المرأة مع المحرم فيجوز مع الامينات كان هذا قياسا بمقابلة النص وهو قوله عليه السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر فوق ثلثة ايام ولياليها الا ومعها ابوها او زوجها او ذو رحم محرم منها + + +

متنؔ١ اور عبد اللہ ابن مسعود سے سوال کیا گیا ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس کا مہر معین نہیں کیا اور خلوت سے پہلے خاوند مر گیا پورا مہر آدے گا یا آدھا ابن مسعود نے ایک مہینے تک کچھ جواب نہ دیا بعد اس کے کہا کہ میں اس مسئلے میں اپنی رائے سے اجتہاد کردوں گا اگر صواب اور درست ہوا تو منجانب اللہ ہے اور اگر خطا ہوا تو ابن مسعود کی طرف سے ہے یہ کہہ کر فرمایا کہ اس

کو مہر مثل ملے گا کمی اور نقصان نہ ہوگا اور اس پر وفات کی عدت لازم ہے اور اس عورت کے لئے میراث بھی ہے جبکہ انہوں نے اپنے اجتہاد کو ظاہر کیا تھا تو صحابہ کا ہجوم تھا اور کسی نے ان کی رائے سے خلاف نہ کیا۔ داؤد ظاہری شریعت میں قیاس کو ناجائز بتاتے ہیں اور جب قیاس کرنے کی طرف ہوئے اور اشد ضرورت اس کی پڑی تو اس کا نام دلیل رکھا ش۲ قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں ش۳ ایک یہ کہ نص کے مقابلے میں نہ ہو کیونکہ قیاس نص کا مقابل نہیں ہو سکتا ش۴ دوسرے یہ کہ نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تغیر اس کے سبب سے لازم نہ آئے کیونکہ قیاس کے لئے یہ ضروری ہے کہ اصل کا حکم فرع کی طرف بعینہ متعدی ہو یعنی جس طرح اصل کے اندر حکم پایا جاتا ہے ویسا ہی فرع میں پایا جائے اور جبکہ حکم فرع میں کم و بیش ہو کر متغیر ہو جائے گا تو فرع میں بعینہ کیسے پایا جائے گا اور تعدیہ سے مراد یہ ہے کہ اصل کا حکم فرع کے لئے ثابت ہو نہ یہ کہ اصل سے حکم منتقل ہو کر فرع میں پہنچ جائے کیونکہ حکم وصف ہے اور اوصاف کا منتقل ہونا محال ہے ش۵ تیسرے یہ کہ جو علت ایک مسئلہ ہے دوسرے مسئلہ میں جاری کی جائے وہ ایسی نہ ہو کہ عقل اس کو ادراک نہ کر سکے کیونکہ جب اصل کا حکم عقل ادراک .... نہ کر سکے گی تو قیاس کو اس کو مداخلت نہ ہوگی جیسا کہ نماز کی رکعتوں کے اعداد میں قیاس کو مداخلت نہیں ہے کیونکہ ان کی علت مدرک نہیں ہو سکتی یہی حال مختلف اقسام مال کی زکوٰۃ کا ہے اور یہی حال اس شخص کا ہے جو روزے میں بھول کر کھا لیتا ہے اور پھر روزہ نہیں ٹوٹتا ش۶ چوتھے یہ کہ حکم شرعی کے واسطے علت پیدا کی جائے امر لغوی کے واسطے نہ بنائی جائے کیونکہ قیاس میں امر شرعی ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے پس اگر حکم شرعی نہ ہوگا تو وہ فرع کی طرف متعدی نہ ہوگا۔

ش۷ پانچویں یہ کہ فرع کے لئے کتاب و سنت اور اجماع میں نص موجود نہ ہو کیونکہ اگر فرع کے متعلق کسی قسم کی نص موجود ہوگی تو اس کی دو صورتیں ہیں کہ یا تو وہ نص قیاس کے مخالف ہوگی یا موافق پس پہلی صورت میں اگر قیاس کیا جائے گا تو نص کا ابطال قیاس سے ہوگا اور یہ باطل ہے اور دوسری صورت میں قیاس جاری کرنا فضول ہے کیونکہ نص قیاس سے بے پرواہ کرتی ہے۔

ش۸ نص کے مقابلے میں قیاس کرنے کی مثال یہ حکایت ہے کہ حسن بن زیاد شاگرد امام اعظم سے کسی شخص نے نماز میں قہقہہ کرنے سے سوال کیا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں فرمایا ٹوٹ جائے گا سائل نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا کہ اگر کسی شخص نے نماز میں پاکدامن عورت کو تہمت لگائی گالی دی اس سے تو وضو نہیں ٹوٹتا باوجودیکہ پاکدامن عورت پر تہمت لگانا سخت گناہ ہے پھر نماز میں قہقہہ لگانے سے کیوں وضو ٹوٹ جاتا ہے حالانکہ یہ اس سے کم درجہ کا گناہ ہے سائل کا قیاس نص کے مقابلے میں ہونے کے سبب غیر معتبر ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ ایک اعرابی جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی آیا ارادہ کرتا تھا نماز کا پس کنوئیں میں گر پڑا ان لوگوں نے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے ٹھٹھا مارا جس وقت فارغ ہوئے آپ نماز سے فرمایا کہ جس کسی نے تم میں سے ٹھٹھا مارا ہو تو وہ نماز اور وضو دونوں لوٹا دے لہٰذا نماز میں قہقہہ لگانے سے بوجہ اس حدیث کے بالغ مصلی کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ اس پر دوسرے مسئلے کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ ش۹ ایسا ہی جبکہ ہم نے مثلاً فتویٰ دیا کہ عورت کا حج محرم کے ہمراہ درست ہے اس پر اگر کوئی قیاس کرے کہ معتبر عورت کے ہمراہ درست ہو جانا چاہئے تو یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نہیں حلال ہے اس عورت کو جس کا ایمان اللہ اور روز قیامت پر ہے کہ بغیر اپنے باپ اور خاوند اور ذی رحم محرم (یعنی بیٹے) کے تین دن اور تین رات سے زیادہ کا سفر کرے پس امام شافعی کا یہ کہنا کہ عورت کو بغیر محرم کے حج جائز ہے جبکہ ایک قافلہ ہو وے اور اس کے ساتھ معتبر عورتیں ہوں اس نص کے مخالف ہے دلیل امام شافعی کی عموم آیت کا ہے وللہ علی الناس حج البیت یعنی اللہ کے واسطے ہے لوگوں پر حج کرنا خانہ کعبہ کا اور

17/2

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مطلقاً حج کرنے کے لئے حکم دیا ہے اور مرد وعورت کا ذکر نہیں کیا ہے دلیل امام اعظم کی یہ ہے کہ یہ قیاس ہے نص کے مقابلے میں جو ناجائز ہے ابو حنیفہ کے مذہب پہ دلیل یہ حدیث بھی ہے ۔ لا تحج امرأة الا ومعها ذو محرم فقال رجل یا نبی اللہ انی کتبت فی غزوۃ کذا وامراتی حاجۃ قال ارجع فحج معھا یعنی نہ حج کرے عورت مگر اس کے ساتھ محرم ہو۔ ایک شخص نے عرض کیا اے نبی اللہ میں لکھا گیا ہوں فلاں غزوے میں اور عورت میری حج کرنے والی ہے آپ نے کہا لوٹ جا اور اس کے ساتھ حج کر اس کو دارقطنی نے بھی روایت کیا ہے جس کی روایت کے لفظ یہ ہیں لا تحجن امرأة الا ومعها ذو محرم یعنی کوئی عورت حج نہ کرے مگر جب اس کے ساتھ محرم ہو کہ شارع نے علی العموم عورت پر سفر کرنا حرام کر دیا ہے بجز باپ یا بیٹے یا شوہر کے تو اب ان کے سوا ہر شخص کے ساتھ سفر کرنا حرمت کے تلے داخل رہے گا خواہ کوئی مرد ہو یا امین عورت ہو ۔

ع ۱ ومثال الثانی هو ما یتضمن تغییر حکم من احکام النص ما یقال النیة شرط فی الوضوء بالقیاس علی التیمم فان هذا یوجب تغییر آیة الوضوء من الاطلاق الی القید ع ۲ وکذلک اذا قلنا الطواف بالبیت صلوٰة بالخبر ع ۳ فیشترط له الطهارة وستر العورة کالصلوٰة کان هذا قیاسا یوجب تغییر نص الطواف من الاطلاق الی القید ع ۴ ومثال الثالث وهو ما لا یعقل معناه فی حق جواز التوضی بنبیذ التمر فانه لو قال جاز بغیره من الانبذة بالقیاس علی نبیذ التمر ع ۵ او قال لو شج فی الصلوٰة او احتلم یبنی علی صلوته بالقیاس علی ما اذا سبقه الحدث لا یصح لان الحکم فی الاصل لم یعقل معناه فاستحال تعدیته الی الفرع ۔ + + + + +

ش ۱ :- دوسری شرط کی مثال یعنی جس میں نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تغیر آتا ہو یہ ہے کہ وضو کو تیمم پر قیاس کر کے کہا جائے کہ جیسے تیمم میں نیت شرط ہے اسی طرح وضو میں بھی شرط ہے اور یہ قیاس درست نہیں کیونکہ اس میں آیت وضو فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الخ کو مطلق سے مقید کرنا پڑتا ہے ۔ فاغسلوا مطلق ہے نیت کی شرط اس میں نہیں اور مقید ومشروط بشرط نیت کرنے کے نص کے حکم میں تغیر لازم آتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ تیمم قائم مقام وضو کا ہے تو جب وضو میں نیت فرض نہ ہوئی تو تیمم میں بھی فرض نہ ہوگی جواب اس کا یہ ہے کہ خلف کو جمیع احکام میں مثل اصل کے ہونا ضرور نہیں ۔ ش ۲ اسی طرح جب ہم کہیں کہ طواف نماز ہے کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ الطواف حول البیت مثل الصلوٰة یعنی طواف کرنا گرد خانہ کعبہ کے مانند نماز کے ہے جیسا کہ ابن عباسؓ سے ترمذی اور دارمی اور نسائی نے روایت کی ہے ش ۳ پس طہارۃ یعنی وضو اور ستر عورت نماز کی طرح طواف میں بھی شرط ہے تو طواف کو نماز پر قیاس کرنے سے طواف کی نص وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (چاہیئے کہ خانہ کعبہ کا طواف کریں) میں مطلق سے مقید ہو کر اس میں تغیر آجائے گا اور یہ درست نہیں کیونکہ طواف

تو یہ ہے کہ بیت اللہ کے آس پاس چکر لگا دے بس پاک ہونا اور برہنگی کو چھپانا یہ دونوں باتیں نص کے اطلاق کو مٹاتی ہیں اور حق یہ ہے کہ جب طواف کو مثل نماز کے بنایا تو وہ نفل ہوا اور نفل کے لئے کوئی وقت اور مقدار معین نہیں اسی لئے طواف کے لئے بھی کوئی مقدار معین نہ ہوگی جتنا چاہے کرے پس یہ حدیث اس فائدے کے جتانے کے لئے اگرچہ بعض حدیثوں میں مثل کا لفظ نہیں ہے۔ چنانچہ طبرانی نے طاؤس سے انہوں نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الطواف بالبیت صلوٰۃ اس صورت میں بھی طہارت اور ستر عورت کی قید نص پر بڑھانا جائز نہ ہوگا کیونکہ حضرت اس کے بعد یوں نہ کہتے فاقلوا فیھا الکلام یعنی طواف میں کلام کم کیا کرو کیونکہ اگر وہ بعینہ نماز ہوتا تو قلیل کلام بھی اس میں جائز نہ ہوتا۔ امام شافعی نے جو کہا ہے کہ ذمی کا بھی ظہار مسلمان کے ظہار کی طرح صحیح ہے اور علت اس کی یہ بیان کی ہے کہ اس کی طلاق صحیح ہوتی ہے تو ظہار بھی صحیح ہونا چاہیئے یہ تعلیل غلط ہے اس لئے کہ یہاں اصل کا حکم فرع کی طرف بعینہ متعدی نہیں ہوتا کیونکہ مسلمان کا ظہار کفارے سے منتہی ہو سکتا ہے اور ذمی کا ظہار ہمیشہ باقی رہے گا کیونکہ وہ کفارے کا اہل نہیں اس لئے کہ کفارہ عبادت کی نیت سے ہوتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ متنع۱ اور تیسری شرط کی مثال یعنی جس میں علت کا حکم ادراک نہ ہو سکے یہ ہے کہ چھواروں کے نبیذ سے وضو حدیث سے ثابت ہے کیونکہ یہ بات روایت کی گئی ہے کہ جناب سرورِ کائنات نے اس سے پانی نہ ہونے کی وجہ سے وضو کر لیا تھا اور فرمایا تھا کہ چھوہارہ طیب ہے اور پانی طہور ہے مگر قیاس کے خلاف ہے عقل اس کی علت کو دریافت نہیں کر سکتی کیونکہ چھوارے کی نبیذ پانی نہیں رہتی اب نبیذ تمر سے جو خلاف قیاس بوجہ منصوص ہونے کے وضو ثابت ہے اس پر قیاس کر کے اور نبیذوں سے وضو کر لینا درست نہ ہوگا متن۲ یا کہا اگر بحالت نماز کسی کا سر زخمی ہو گیا خون نکلا وضو ٹوٹ گیا یا بحالت نماز نیند کا غلبہ ہو کر احتلام ہو گیا تو محتلم غسل اور وضو کر کے اور جس کا سر زخمی ہوا ہے وہ وضو کر کے پہلی ہی نماز پر بنا کرنا چاہیں اور قیاس کریں کہ جس طرح اخراج ریح سے وضو ٹوٹنے پر پھر وضو کر کے وہیں سے بنا کرنا اور جس رکن سے نماز چھوٹی ہے اسی رکن سے شروع کر دینا درست تھا اسی طرح یہاں دونوں مسئلوں میں درست ہے تو بوجہ علت حکم اصل ادراک نہ ہونے کے یہ قیاس درست نہیں حکم ایسی اصل کا فرع میں متعدی نہیں ہوگا کیونکہ وضو ٹوٹنے کے بعد پھر وضو کر کے وہیں سے نماز کی بنا کرنا نص سے خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ وضو کا ٹوٹنا نماز کے منافی ہے کیونکہ وہ پاکی کے منافی ہے اور نماز بغیر پاکی کے ناممکن ہے اور شے اپنے مخالف اور منافی کے ساتھ باقی نہیں رہتی اور جو چیز قیاس کے خلاف ثابت ہو تو اس پر غیر کو قیاس نہیں کر سکتے بلکہ ایسی نص جس معاملے میں وارد ہوتی ہے اسی کے ساتھ مخصوص اور اسی پر منحصر رہتی ہے۔

ع۱ وبمثل هذا قال اصحاب الشافعي فالتان نجستان اذا اجتمعتا صارتا طاهرتين فاذا افترقتا بقيتا على الطهارة بالقياس على ما اذا وقعت النجاسة في القلتين لان الحكم لو ثبت في الاصل كان غير معقول معناه ع۲ ومثال الرابع وهو ما يكون التعليل لامر شرعي لا لامر لغوي في قولهم المطبوخ المنصف خمر لان الخمر انما كان خمرا لانه يخامر العقل وغيره يخامر العقل ايضا فيكون خمرا بالقياس ع۳

والسارق انما کان سارقا لانه اخذ مال الغیر بطریق الخفیة وقد شارکه النباش فی هذا المعنی فیکون سارقا بالقیاس وھذا قیاس فی اللغة مع اعترافه ان الاسم لم یوضع له فی اللغة ٤ والدلیل علی فساد هذا النوع من القیاس ان العرب یسمی الفرس ادھم لسواده وکمیتا لحمرته ثم لا یطلق هذا الاسم علی الزنجی والثوب الاحمر ولو جرت المقایسة فی اسامی اللغویة لجاز ذلك لوجود العلة ٥ ع ولان هذا یؤدی الی ابطال الاسباب الشرعیة وذلك لان الشرع جعل السرقة سببا لنوع من الاحکام فاذا علقنا الحکم بما هو اعم من السرقة وهو اخذ المال الغیر علی طریق الخفیة تبین ان السبب کان فی الاصل معنی هو غیر السرقة

شرح: اسی شرط قیاس کے خلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب نے کہا ہے کہ جب دو نجس پانی کے قلے جمع ہوں گے تو پاک ہو جائیں گے اور جب جدا جدا ہوں گے تو بدستور پاک رہیں گے ایسے قیاس کیا ہے اس مسئلہ پہ جب کہ قلتین میں نجاست گرے تو وہ ناپاک نہیں ہوتے مگر یہ قیاس درست نہیں کیونکہ اگر قلتین کی حدیث ثابت بھی ہے تاہم یہ حکم اصل میں ہے کہ نجاست گرنے سے اس قدر پانی ناپاک نہ ہو غیر معقول المعنی ہے عقل میں نہیں آتا کہ اس قدر تھوڑا پانی نجاست گرنے سے ناپاک ہو تے سے کس طرح بچ سکتا ہے لہذا اصل کا یہ حکم فرع میں متعدی نہیں ہوگا۔ مصنف نے جو کہا ہے لان الحکم لو ثبت فی الاصل یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اصل میں حکم کے ثابت ہونے میں تامل ہے حدیث میں آیا ہے اذا بلغ الماء قلتین لا یحمل خبثاً یعنی جس وقت پانی دو دو قلوں کے وزن کو پہنچ جائے تو وہ نہ اٹھائیگا نجاست کو یعنی نجس نہ ہوگا ابو داؤد نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ نے کہا کہ ضعفہ ابو داؤد اور فتح القدیر میں شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ جنہوں نے اس حدیث کو ضعیف بتایا ہے ان میں سے حافظ ابن عبدالبر اور قاضی اسمٰعیل بن ابی اسحٰق اور ابو بکر بن العربی مالکی ہیں اور بدائع میں ہے عن ابن المدینی لا یثبت حدیث القلتین یعنی ابن المدینی سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ قلتین کی حدیث ثابت نہیں ہوئی اور زیلعی نے کہا ہے۔ حدیث قلتین ضعیف ضعفه جماعة المحدثین حتی قال البیہقی من الشافعیة انه غیر قوی وترکه الغزالی والرویانی مع شدة اتباعهم للشافعی رحمه الله تعالی لضعف یعنی حدیث قلتین کی ضعیف ہے ضعیف کیا اس کو محدثین کی ایک جماعت نے یہاں تک کہ کہا بیہقی نے کہ وہ قوی نہیں اور ترک کیا اس کو امام غزالی اور رویانی نے باوجودیکہ وہ امام شافعیؒ کے پکے متبع تھے اور تمہید میں ہے ماذهب الیه الشافعی من حدیث قلتین حدیث ضعیف یعنی جس طرف شافعیؒ گئے ہیں حدیث قلتین سے مذہب ضعیف ہے اور اسرار میں دبوسی کہتے ہے وھو حدیث ضعیف اور ان قولوں میں نظر ہے کیونکہ ان لوگوں

نے اس حدیث کا ضعف یا بوجہ اضطراب کے مراد لیا ہے یا بسبب ضعف رجال کے پس اگر بسبب اضطراب کے ضعیف مانا ہے تو مسلم ہے اس لئے کہ وہ کہیں دو قلول اور کہیں تین قلوں اور کہیں چالیس قلوں اور کہیں دو قلوں اور لفظ ما فوق اور کہیں دو قلوں اور نصاعدا کے ساتھ روایت کی گئی ہے اور کہیں چالیس قلوں کی جگہ چالیس ڈول اور کہیں چالیس غرب آئے ہیں اور کسی روایت میں لا ینجسہ شئی ہے اور کہیں یوں ہے لم یحمل الخبث پس ایک وجہ ترک کی یہی اضطراب لفظی ہے اور اگر ضعف سے مراد ان کی ضعف رجال ہے تو یہ مسلم نہیں کیونکہ طحاوی نے کہا ہے کہ قلتین کی حدیث صحیح ہے اور اسناد اس کی ثابت ہے اور حاکم نے مستدرک میں فرمایا ہے کہ قلتین کی حدیث بخاری ومسلم کی شرط پر صحیح ہے ابن خزیمہ. دار قطنی اور بیہقی نے بھی اس کی تصحیح کی ہے اور ایک وجہ اس کے ترک کی یہ بھی ہے کہ قلہ لغت میں کئی معنی کے لئے موضوع ہے (۱) مشک (۲) مٹکہ (۳) پہاڑ کی چوٹی (۴) بلند چیز پس معلوم نہیں کہ حدیث میں خاص کون سے معنی مراد ہوں۔ امام شافعی نے قلتین سے مراد مقام ہجر کے دو مٹکے لئے ہیں جو بڑے بڑے ہوتے ہیں **ش ۲۲** اور قیاس کے صحیح ہونے کی چوتھی شرط یعنی جس میں علت کسی امر شرعی کی ہو امر لغوی کی نہ ہو اس کی مثال یہ ہے کہ انگوروں کا رس پکایا ہوا جب نصف رہ جائے تو وہ خمر (شراب) ہے شافعیہ کہتے ہیں کہ خمر کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ خمر لغت میں ڈھانکنے اور خلط کے معنی میں ہے اور شراب بھی عقل کو ڈھانک دیتی ہے اور اس کو خلط وخبط کر دیتی ہے اس لئے خمر کہلاتی ہے تو اس کے سوا جب دوسری چیز بھی ایسی ہی ہو گی کہ عقل کو چھپائے اور خلط وخبط کر دے تو وہ بھی خمر بمعنی شراب ہو گی یہ قیاس درست نہیں اس کا تعلق لغت سے ہے امر شرعی سے نہیں۔ **ش ۲۳** اور سارق یعنی چور کو سارق اسلئے کہتے ہیں کہ اس نے دوسرے کا مال خفیہ لے لیا تو چاہیئے کہ نباش یعنی کفن چور کو بھی بوجہ مال پوشیدہ لینے کے سارق کہیں اور اس پر سرقے کی حد جاری کی جائے حالانکہ کفن چور پر حد نہیں تو یہ قیاس بھی فاسد ہے لغت کے متعلق ہے امر شرعی سے اس کا تعلق نہیں ہمارے مقابل شافعی بھی اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ لغت میں کفن چور کا نام سارق نہیں نباش ہے۔ **ش ۲۴** قیاس فی اللغت کے باطل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ عرب سیاہ گھوڑے کو ادہم کہتے ہیں بہ سبب ان کی سیاہی کے کیونکہ ادہم ماخوذ ہے دہمت سے جس کے معنی سیاہی کے ہیں اور سرخ گھوڑے کو کمیت کہتے ہیں جو مشتق ہے کمت بمعنی سرخی سے مگر وہ ان اسماء کا اطلاق حبشی اور سرخ کپڑے پر نہیں کرتے اگر قیاس اسمائے لغویہ میں جاری ہوتا تو ادہم کا اطلاق حبشی پر اور کمیت کا اطلاق سرخ رنگ شے پر جائز ہوتا کیونکہ علت تسمیہ موجود ہے اور جب کہ عرب میں ایسا جاری نہیں تو معلوم ہوا کہ مقائسہ اسامی لغویہ میں جائز ہے۔ **ش ۲۵** اور دوسری دلیل اس قیاس کے باطل ہونے کی یہ ہے کہ لغت میں قیاس کے جاری ہونے سے اسباب شرعیہ کا ابطال لازم آتا ہے اسباب شرعیہ اسباب نہیں رہتے مثلاً شرع نے سرقے کو احکام شرعیہ میں سے ایک نوع کا سبب قرار دیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا۔ تو چوری کاٹنے کی علت ہو گی پھر جب ہم ..... اس حکم یعنی حد سرقہ کو ایسی چیز سے متعلق کر دیں جو سرقے سے عام ہے یعنی دوسرے کا مال پوشیدہ طور پر لینا تو اس سے ظاہر ہو جائے گا کہ سبب فی الواقع سرقے کے سوا اور بات ہے۔

۱ع وكذلك جعل شرب الخمر سببا لنوع من الاحكام ۲ع فاذا علقنا الحكم بامراعم من الخمر تبين ان الحكم كان فى الاصل متعلقا بغير الخمر ۳ع ومثال الشرط الخامس وهو ما لا يكون الفرع منصوصا عليه كما يقال اعتاق

الرقبة الكافرة فی كفارة اليمين والظهار لايجوز بالقياس على كفارة القتل ع۴ ولو جامع المظاهر فی خلال الاطعام يستانف الاطعام بالقياس على الصوم ع۵ ويجوز للمحصر ان يتحلل بالصوم بالقياس على المتمتع ع۶ والمتمتع اذا لم يصم فی ايام التشريق يصوم بعدها بالقياس على قضاء رمضان + + + +

ش۱ع اسی طرح خمر (شراب) احکام سے ایک حکم یعنی حد کا سبب ہے، چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص شراب پئے تو اس کو کوڑے مارو پھر اگر پئے تو اس کو مارو پھر اگر پئے تو اس کو مارو پھر اگر پئے تو اس کو قتل کر ڈالو اس حدیث کو اصحاب سنن اربعہ نے سوائے نسائی کے معاویہؓ سے نکالا ہے اور مروی ہے حدیث ابوہریرہ سے اور ترمذی نے معاویہ ... کی حدیث کو ابوہریرہ کی حدیث سے صحیح کیا ہے اور ذہبی نے بھی اس کی تصحیح کی ہے اور حاکم نے اس کو مستدرک میں اور ابن حبان نے صحیح میں اور نسائی نے سنن کبریٰ میں روایت کیا ہے پھر قتل منسوخ ہو گیا بہر صورت اسی کوڑے آزاد کے واسطے ہیں اور اس کا نصف غلام کے لئے شرب خمر کی حد ہے۔ ش۲ع پھر جب اس حکم کا تعلق ایسی چیز سے کر دیا جو شراب سے عام ہے تو معلوم ہو گیا کہ حد شراب کا حکم خمر ہی کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ غیر شراب کے ساتھ ہے اسی قبیل سے ہے شافعی کا لواطت کو زنا سمجھنا اور یہ کہنا کہ زنا یہ ہے کہ ایسے اجزائے منویہ کو جو حرام کئے گئے ہوں ایسے محل مشتہی میں ڈالنا جو حرام کیا گیا ہو اور یہ بات لواطت میں بھی پائی جاتی ہے پس زنا کا حکم اس پر بھی جاری ہوگا امام اعظم کہتے ہیں کہ لواطت زنا نہیں کیونکہ لواطت پر زنا کا اطلاق حکم شرعی نہیں ہے شافعی چونکہ حکم امر لغوی قرار دیتے ہیں اس لئے وہ لواطت کو زنا میں داخل کرتے ہیں اور یہ دراصل لغت میں قیاس کو جاری کرنا ہے جو عبارت ہے اس سے کہ لفظ مسلے مخصوص وضع کیا جائے باعتبار ایسے معنی کے جو اس کے غیر میں پائے جاتے ہوں پس اس لفظ کا اس غیر پر اطلاق کیا جائے ش۳ع قیاس کے صحیح ہونے کی اس پانچویں شرط کی فرع منصوص علیہ نہ ہو مثال یہ ہے کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ قسم اور ظہار کے کفاروں میں کافر غلام کا آزاد کرنا کفارہ قتل کے قیاس پر جائز نہیں یعنی جب کفارہ قتل میں مومن غلام کا آزاد کرنا شرط ہے تو کفارہ قسم اور کفارہ ظہار میں بھی مومن غلام کا آزاد کرنا لازم ہوگا حنفیہ کہتے ہیں کہ کفارۂ ظہار و کفارۂ قسم کو کفارۂ قتل پر قیاس ہی نہ کرنا چاہیے کیونکہ ان دونوں کے لئے علیحدہ علیحدہ نص موجود ہے جس میں غلام کو ایمان کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے بلکہ مطلق غلام کا ذکر ہے پس نصوص کے موجود ہوتے قیاس ... کی طرف احتیاج نہیں مگر علمائے سمرقند کا مذہب ...... یہ ہے کہ جب کہ اصل کا قیاس فرع کی نص کے مخالف ہو تو ایسا نہ کرنا چاہیے اور جو موافق ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ حکم قیاس اور نص دونوں سے ثابت ہو، چنانچہ صاحب ہدایہ کا یہی دستور ہے کہ وہ ہر حکم پر دلیل عقلی و نقلی دونوں بیان کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اگر یہاں نص موجود نہ ہوتی تو قیاس سے بھی ثابت تھا ش۴ع اور کفارہ ظہار میں مظاہر نے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کے درمیان میں جماع کر لیا تو از سر نو کفارہ ظہار لازم آئے گا اور نئے سرے سے مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑے گا اور قیاس اس کا اس پر کیا ہے کہ اگر مظاہر کفارۂ ظہار میں دو مہینے کے پے در پے روزے رکھتا ہو تو ان روزوں کے درمیان میں جماع کریگا تو کفارۂ ظہار از سر نو لازم آئے گا اور یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ فرع یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا منصوص مطلق

ہے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا یعنی جو شخص کہ طاقت نہ رکھے روزے کی تو کھانا کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کو پس قیاس سے مفید نہیں ہو سکتا۔ ش۴۵ اور محصر یعنی ایسے حاجی کو جو روکا گیا ہو جائز ہے کہ اگر وہ قربانی ایام حج میں نہ پائے تو تین روزے حج سے اول اور سات روزے بعد حج کے رکھ لے اور حلال ہو جائے کیونکہ متمتع کا یہی حکم ہے اور متمتع وہ ہے جس نے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھا ہو مگر میقات سے اکٹھا احرام نہ باندھا ہو تو اگر وہ قربانی نہ پائے تو ایام حج میں تین روزے حج سے اول اور سات روزے حج کے بعد رکھ لے اور حلال ہو جائے اور جامع دونوں میں عجز ہے ہم کہتے ہیں کہ محصر کا قیاس متمتع پر نہیں ہو سکتا اس لئے کہ محصر کے لئے علیحدہ نص موجود ہے اور وہ مطلق ہے کہ حلال نہ ہو اور سر نہ منڈوائے جب تک کہ قربانی اپنی جگہ پر نہ پہنچے پس محرم باقی رہے گا کما قال اللہ تعالیٰ وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ ش۴۶ اور اگر متمتع ایام تشریق میں روزہ نہ رکھے تو ایام تشریق کے بعد رکھ لے جس طرح رمضان کے روزوں کی قضا کا حال ہے کہ اگر رمضان کے روزے نہ رکھ سکے تو دوسرے دنوں میں قضا کر لیتے ہیں اور جامع دونوں میں یہ ہے کہ ہر ایک ان میں سے صوم موقت ہے جو اپنے وقت سے فوت ہو گیا ہے یہ قیاس اس لئے درست نہیں کہ فرع یعنی تمتع کے روزوں کی نیت منصوص اور مطلق ہے کہ جب وقت معین پر نہ رکھے تو پھر قربانی ہی کرنا ہوگی روزوں کی قضا نہیں آئے گی چنانچہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے ایک شخص نے عرض کیا کہ میں متمتع تھا اور روزے نہیں رکھے یہاں تک کہ عرفہ کا دن گذر چکا تو فرمایا کہ قربانی کر دے عرض کیا کہ قربانی کا جانور میسر نہیں ہے فرمایا کہ اپنی قوم سے مانگ عرض کیا کہ میری قوم کا کوئی آدمی یہاں موجود نہیں اس وقت آپ نے غلام کو حکم دیا کہ اس کو ایک بکری کی قیمت کے دام دیدے اگر کہا جائے کہ یہ تجویز صحابی کی ہے کوئی نص نہیں تاکہ اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جائے جواب دیا جائے گا کہ اثر اس چیز میں خبر کی طرح مانا جاتا ہے جو رائے سے مدرک نہ ہو سکے کیونکہ ممکن ہے کہ جناب سرور کائنات کی زبانی ایسا سنا ہو۔

۱ع فصل القياس الشرعي هو ترتب الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه

ش۱ع قیاس شرعی عبارت ہے ترتب حکم سے غیر منصوص علیہ میں باعتبار اس معنی کے جو منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے پس علت ہی قیاس کا مدار ہے یہی اصل اور فرع میں مشترک ہوتی ہے اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کے لئے واجب ہوتا ہے علت کی تعریف میں علمائے اصول نے اختلاف کیا ہے (۱) بعض نے کہا ہے کہ علت معرف ہے یعنی حکم کے وجود پر دلالت کرتی ہے اور تمام علل شرعی معرفات ہیں مؤثر نہیں کیونکہ دراصل مؤثر باری تعالیٰ ہے اگرچہ علامت بھی حکم کے وجود پر دلالت کرنے والی ہے مگر اس میں اور علت میں بڑا فرق ہے اس لئے کہ احکام کا وجود علت سے حاصل ہوتا ہے اور علت سے ہی احکام واجب ہوتے ہیں اور علامت کو احکام کے وجود میں دخل نہیں ہوتا چنانچہ خریداری ملکیت کی علت ہے اور اس کا وجود وجوب اسی کی طرف مضاف ہے اسی طرح قصاص کی علت قتل ہے اور قصاص کا وجود وجوب قتل کی طرف منسوب ہے اور اذان نماز کی علامت ہے اور زانی کا محصن ہونا سنگسار کرنے کی علامت ہے مگر اذان کی وجہ سے نماز واجب

نہیں ہوتی اور نہ محصن ہونے کی وجہ سے سنگسار کرنا واجب ہوتا ہے (۲) بعض نے کہا ہے کہ علت اثر کرنے والی ہے اور اثر کرنے والی سے وہ چیز مراد ہے جس پر شئے کا وجود موقوف ہو جیسے دھوپ کا وجود سورج پر موقوف ہے تو سورج موثر ہے بعض نے کہا ہے کہ موثر درحقیقت اللہ تعالیٰ کا خطاب قدیم ہے علت موثر نہیں اور حق یہ ہے کہ علت کا مؤثر ہونا احکام میں بہ نسبت بندوں کے ہے کیونکہ احکام کا اسباب کی طرف مضاف ہونا بندوں کے حق میں ہے پس بندے اس وجہ سے مبتلا ہیں کہ احکام اسباب ظاہرہ کی طرف منسوب ہیں اس لئے قاتل پر قصاص واجب ہے کیونکہ بظاہر مقتول کی موت کا سبب اسی کی طرف مضاف ہے .... گو کہ اس کی موت درحقیقت اجل الٰہی کے مطابق ہے پس شرع میں احکام کو اسباب ظاہرہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور مؤثر ہونے سے اسی قدر مراد بھی ہے (۳) بعض نے کہا ہے کہ علت وہ چیز ہے جو شارع کے لئے حکم کے مشروع کرنے کا باعث ہوتی ہے مگر یہ مشروع کرنا اس پر واجب نہیں ہوتا اور باعث سے مراد یہ ہے کہ علت ایسی حکمت و مصلحت پر مشتمل ہوتی ہے جس کی وجہ سے شارع حکم کو مشروع کرتا ہے پس جو حکم علت پر مترتب ہوتا ہے وہ حکمت و مصلحت کا محصل ہوتا ہے چنانچہ وجوب قصاص کی علت قاتل کا مقتول کو ناحق مار ڈالنا ہے پس قصاص کا حکمت و مصلحت پر مشتمل ہونا ناحق مار ڈالنے کی وجہ سے ہے اور شارع کا اس طرح کسی حکم کو مشروع کرنا صرف اس لئے ہے کہ بندوں کو منفعت حاصل ہو اور مضرت ان سے دفع ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے کل افعال کی بناء مصالح عباد کے لحاظ سے ہے خود اس کا اس میں کچھ نفع نہیں اور نہ اس پر کچھ واجب ہے بلکہ اس کی طرف سے محض بندوں پر مہربانی کی وجہ سے بخلاف معتزلہ کے کہ وہ بندوں کے حق میں بھلائی کرنا اللہ پر واجب مانتے ہیں مگر یہ قول ان کا باطل ہے کیونکہ ہیبت کے منافی ہے حق تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں اگر اس پر کوئی چیز واجب ہوتی تو ضرور ہے .... کہ وہ واجب کے ترک کرنے پر عذاب و مذمت کا مستحق ہوتا حالانکہ کوئی اس پر حاکم نہیں کہ اس سے واجب کے ترک کرنے پر مواخذہ کرے دوسرے اگر اس پر بھلائی کا صادر کرنا واجب ہوتا تو اس کے صدور کے ترک پر قادر نہ ہوتا بلکہ اس کا صادر کرنا اللہ پر لازم ہوتا اور یہ جو بعض متکلمین نے کہا ہے کہ مصالح عباد کے ساتھ اللہ کا استکمال لازم آتا ہے یہ ممنوع ہے اس لئے کہ مصالح کے ساتھ تعلیل کی منفعت بندوں کی طرف رجوع کرتی ہے نہ اللہ کی طرف اللہ تعالیٰ حکیم ہے اس کے ہر ایک کام کیلئے غایت ضرور ہے جس پر وہ کام مترتب ہوتا ہے اور ساتھ اس کے وہ مہربان و رحیم بھی ہے اس کی مہربانی و رحمت کا مقتضیٰ یہ تھا کہ ہر ایک کام میں مخلوق کی مصلحت کی رعایت ہے پس اس نے احکام کی بناء مصالح عباد کی رعایت پر رکھی یہ احکام اس کی حکمت و مہربانی و رحمت کی فرع ہیں تو بندوں کے منافع کی رعایت اسکی حکمت و مہربانی و رحمت و بخشش کی فرع ہوئی جو اس کی صفات کمالیہ میں سے ہیں نہ یہ کہ اس ذات مقدس کو بوجہ رعایت منافع عباد کے کمال حاصل ہوتا ہے اس طرح کی علت کو مناسبت کہتے ہیں۔ (۴) علت کبھی وصف ہوتی ہے اور اس کی چار صورتیں ہیں (۱) وصف لازم ہوتی ہے یعنی علت ایسا وصف ہوتی ہے جو اصل سے کسی حالت میں جدا نہیں ہو سکتا جیسے چاندی سونے میں وجوب زکوٰۃ کی علت ثمنیت ہے اور وہ ان دونوں سے کسی حالت میں منفک نہیں ہو سکتی کیونکہ در اصل ان کی پیدائش ثمنیت کے لئے ہے (ب) علت وصف عارضی ہوتی ہے جیسے گیہوں اور جو میں سود کی علت یہ ہے کہ پیمانے سے ناپے جاتے ہیں تو یہ وصف ان کے لئے حسی طور پر لازم نہیں اسلئے کہ کبھی وہ وزن سے تل کر بکتے ہیں (د) علت وصف جلی ہوتی ہے یعنی ہر ایک اس کو بخوبی جان سکتا ہے اور بعض کے نزدیک وصف جلی سے مراد یہ ہے کہ وہ نص میں صریحاً مذکور ہوتی ہے جیسے بلی کے جھوٹے کے پاک ہونے کی علت یہ ہے کہ وہ آدمیوں کے درمیان پھرنے والوں میں سے ہے پس اس امر کو ہر ایک جانتا ہے کہ بلی ملی جلی رہتی ہے اس وجہ سے اس کا جھوٹا پاک قرار دیا گیا (س) علت وصف خفی ہوتی ہے یعنی بعض اس کو سمجھ سکتے ہیں اور بعض نہیں اور بعض کے نزدیک خفا سے یہ مراد ہے کہ نص میں صریحاً مذکور نہیں ہوتی جیسے سود کے پائے جانے کی علت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقدار اور جنس کا متحد ہونا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک کھانے کی چیزوں میں کھانے کے قابل ہونا اور جنس کا ایک ہونا ہے اور قیمت والی چیزوں میں قیمت اور جنس کا ایک ہونا ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک کھانے کی قسم سے ہونا یا قابل رکھ

چھوڑنے اور جمع کرنے کے ہوتا ہے اور ساتھ اس کے جنس کا بھی ایک ہونا ہے دیکھو اگر سود کی علت خفی نہ ہوتی تو ائمہ میں اس کی بابت اختلاف کیوں ہوتا (۵) کبھی علت حکم شرعی ہوتی ہے جو جامع ہوتی ہے درمیان اصل و فرع کے ائمہ محققین کا مختار یہی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اگر تعلیل جلب منفعت کے واسطے ہو تو علت کا حکم شرعی ہونا جائز ہے اور اگر دفع مفسدہ کے لئے ہو تو جائز نہیں اور بعض کہتے ہیں کسی صورت میں بھی جائز نہیں محققین کے مذہب مختار پر دلیل وہ حدیث ہے جو صحیح بخاری و مسلم میں ابن عباس سے مروی ہے کہ ایک شخص پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا کہ میری بہن نے نذر مانی تھی یہ کہ حج کرے اور وہ مر گئی حضرت نے فرمایا کہ اگر اس پر قرض ہوتا تو کیا تو ادا کرتا عرض کیا ہاں تو فرمایا کہ اللہ کا قرض ادا کر کہ وہ لائق تر ہے واسطے ادا کرنے کے دیکھو حضرت نے حج کو لوگوں کے قرض پر قیاس فرمایا اور دونوں میں معنی صالح یعنی علت قرض ہے جو عبارت ہے ایسے حق سے کہ کسی کا کسی کے ذمے ثابت اور واجب الاداء ہو اور وجوب حکم شرعی ہے اور اس بات کا سمجھنا کہ یہ وصف جامع علت ہے دلیل پر موقوف ہے اور دلیل سے علت دو طور پر ثابت ہوتی ہے ان میں سے ایک طور تو ایسا ہے کہ جس سے صحیح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ وصف جامع علت ہے اور دوسرے طور سے اس کی صحت کا توہم پیدا ہو جاتا ہے حنفیہ کے نزدیک علت کا ثبوت اور شناخت امور ذیل سے ہوتی ہے جس کی تصریح مؤلف یوں کرتے ہیں۔

۱ع ثم انما یعرف کون المعنی علة بالکتاب وبالسنة وبالاجماع وبالاجتهاد وبالاستنباط ۲ع فمثال العلة المعلومة بالکتاب کثرة الطواف فانها جعلت علة لسقوط الحرج فی الاستیذان فی قوله تعالیٰ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۳ع ثم اسقط رسول الله علیه السلام حرج نجاسة سؤر الهرة بحکم هذه العلة فقال علیه السلام الهرة لیست بنجسة فانها من الطوافین علیکم والطوافات ۴ع نقاس اصحابنا جمیع مایسکن فی البیوت کالفارة والحیة علی الهرة بعلة الطواف ۵ع وکذلك قوله تعالیٰ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ بین الشرع ان الافطار للمریض والمسافر لتیسیر الامر علیهم لیتمکنوا من تحقیق ماینرجح فی نظرهم من الاتیان بوظیفة الوقت او تاخیره الی ایام الاخر ۶ع وباعتبار هذا المعنی قال ابوحنیفة المسافر اذا نوی فی ایام رمضان واجبا اخر یقع عن واجب آخر لانه لما ثبت له الترخص بما یرجع الی مصالح بدنه وهو الافطار فلان یثبت له ذلك بما یرجع الی المصالح دینه وهو اخراج النفس عن عهدة الوجب اولی ۷ع ومثال العلة المعلومة بالسنة فی قوله علیه السلام لیس الوضوء علی من نام قائما او قاعدا او راکعا او ساجدا انما الوضوء علی من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله جعل استرخاء المفاصل علة فیتعدی الحکم بهذه

العلة الى النوم مستندا او متکئا الی شیئ لو ازیل عنہ لسقط۔

تشریح ۱: یعنی کسی معنی کا علت ہونا کتاب اللہ سے معلوم ہوتا ہے یا سنت سے یا اجماع و استنباط سے تشریح ۲ مثلاً کتاب اللہ میں کثرت طواف یعنی زیادہ آمد و رفت گھر میں آنے کی اجازت لینے کے موقع پر سقوط حرج کی علت بتلایا ہے چنانچہ قرآن کی آیت کا مطلب یہ ہے کہ ان پردے کے وقتوں کے سوا جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے نہ تو بے اذن لڑکوں اور غلاموں کو آتے دیتے ہیں تم پر کچھ گناہ نہ بے اذن چلے آنے میں ان پر کچھ گناہ کیونکہ وہ اکثر تمہارے پاس آتے جاتے رہتے ہیں اور تم میں سے بعض کو بعض کے پاس آنے جانے کی ضرورت لگی رہتی ہے اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں غلاموں اور نابالغ لڑکوں کے واسطے اجازت لے کر گھروں میں داخل ہونے کی تکلیف کے ساقط ہونے کی علت ان کے کثرت کے ساتھ آتے جاتے رہنے کو قرار دیا ہے کیونکہ باربار اذن مانگنے میں لوگوں کو بڑی تکلیف ہوتی۔
تشریح ۳ پھر نبی علیہ السلام نے اسی علت کی بنا پر بلی کے جھوٹے کی نجاست کی تکلیف کو ساقط کر دیا ہے اور فرمایا کہ بلی پلید نہیں کیونکہ وہ کثرت سے تمہارے گھروں میں آتی جاتی ہے۔ تشریح ۴ پھر ہمارے علماء نے اسی علت کی وجہ کی سے ان حشرات الارض کے جھوٹے کو بلی کے جھوٹے پر قیاس کیا ہے جو مکانات میں رہتے ہیں جیسے چوہا اور سانپ۔

سوال ۔ سانپ بچھو وغیرہ مکان کے رہنے والوں کے جھوٹے کی نجاست کے ساقط ہونے پر بلی کے جھوٹے کی نجاست کا ساقط ہونا دلالت کرتا ہے پھر مصنف نے یہ کیوں کہا کہ علمائے حنفیہ نے ان حشرات الارض کے جھوٹے کو بلی کے جھوٹے پر قیاس فرمایا ہے جواب: ۔ یہ بات قیاس سے بوجہ علت منصوصہ کے ثابت ہے اور صورۃً قیاس ہے اگرچہ من حیث المعنی دلالت ہے۔

تشریح ۵ دوسری مثال اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اللہ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ کرتا ہے مشکل میں ڈالنے کا ارادہ نہیں کرتا پس شرع نے بیان کر دیا کہ مریض و مسافر کا رمضان کے روزے کو افطار کرنا آسانی کی غرض سے ہے تاکہ وہ موقع پائیں اور معلوم کریں کہ وظیفہ وقتی پر عمل کرنا یعنی روزہ رکھنا بہتر ہے یا دوسرے وقت قضا کرنا مناسب سمجھتا ہے تشریح ۶ باعتبار اسی معنی کے امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ اگر مسافر رمضان کے مہینے میں کسی دوسرے واجب کی نیت کر کے روزہ رکھ لے تو یہ نیت صحیح ہوگی کیونکہ جب اس کے لئے باعتبار مصالح بدن کے رخصت ہے اس بات کی کہ اگر تکلیف معلوم ہو تو روزہ نہ رکھے پس مصلحت دینی کے واسطے اجازت ملنا بدرجہ اولیٰ بہتر ہوگا مصلحت دینی یہ ہے کہ ایک واجب اس کے ذمے سے ادا ہو جائے گا اور صاحبین یہ کہتے ہیں کہ مسافر کی یہ نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ روزہ ماہ رمضان جیسا کہ بسبب چاند دیکھنے کے مقیم کے حق میں لازم ہوتا ہے ویسا ہی مسافر کے حق میں بھی اور مسافر کو جو روزے کے افطار کی رخصت دی گئی ہے وہ اس کی آسائش و آرام کے لئے دی گئی ہے وہ اس کی اور جب کہ اس نے اس اجازت سے فائدہ نہ اٹھایا تو اب وہ منسوخ ہو کر حکم اصل کی طرف رجوع کر جائے گا تشریح ۷ وہ علت جو حدیث سے معلوم ہوتی ہے اس کی مثال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں ہے وضو اس شخص پر جو قیام کی حالت میں سو گیا ہو یا بیٹھا ہوا رکوع یا سجدے میں سو گیا ہو سوا اس کے نہیں کہ وضو اس پر ہے جو مضطجع سو گیا ہو کیونکہ جب کوئی اس طرح سو جاتا ہے تو اس کے جوڑ سست ہو جاتے ہیں۔ انطجاع کروٹ سے یا چت سونے کو کہتے ہیں آنحضرت نے جوڑوں کے سست ہونے کو علت قرار دیا ہے پس حکم اس علت کی وجہ سے استناد و اتکا کی طرف بھی متعدی ہوگا استناد اس طرح پر سونے کو کہتے ہیں کہ سر اپنا دونوں زانوؤں پر رکھے یا دونوں ہاتھوں پر رکھے یا ایک چوتڑ پر سوتا ہو اس طرح کہ مقعد اس کی زمین سے جدا ہو اور اتکا اسے کہتے ہیں کہ سونا کسی چیز پر تکیہ کر کے کہ اگر وہ ہٹالی جاوے تو سونے والا گر پڑے پس جس طرح کروٹ سے اور چت سونے سے جوڑ سست

ہو جاتے ہیں ۔ اسی طرح ان دونوں صورتوں کے ساتھ سونے سے بھی جوڑ سست ہو جاتے ہیں تو جلیا کہ اس صورت میں وضو ٹوٹ جاتا ہے ۔ ایسا ہی ان دونوں صورتوں میں بھی ٹوٹ جائے گا غرض کہ ان دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹنے کی علت کا ثبوت سنت سے ہوتا ہے ۔

ع۱ وکذلک یتعدی الحکم بھذہ العلۃ الی الاغماء ع۲ والسکر ع۳ وکذلک قولہ علیہ السلام توضئی وصلی وان قطر الدم علی الحصیر قطرا فانہ دم عرق انفجر جعل انفجار الدم علۃ فتعدی الحکم بھذہ العلۃ الی الفصد والحجامۃ ع۴ ومثال العلۃ المعلومۃ بالاجماع فیما قلنا الصغر علۃ لولایۃ الاب فی حق الصغیر فیثبت الحکم فی حق الصغیرۃ لوجود العلۃ ع۵ والبلوغ عن عقل علۃ لزوال ولایۃ الاب فی حق الغلام فیتعدی الحکم الی الجاریۃ بھذہ العلۃ ۔ ع۶ وانفجار الدم علۃ لانتقاض الطھارۃ فی حق المستحاضۃ ع۷ فیتعدی الحکم الی غیرھا لوجود العلۃ ع۸ ثم بعد ذلک نقول ع۹ القیاس علی نوعین احدھما ان یکون الحکم المعدی من نوع الحکم الثابت فی الاصل

ش ع۱ ۔ اسی طرح یہ حکم اسی علت کی وجہ سے متعدی ہوگا نمازی کے بے ہوش ہو جانے کی طرف اور بے ہوشی یہ ہے کہ جب قلب و اعضا میں کوئی آفت پیدا ہو جاتی ہے تو قوائے مدرکہ و قوائے محرکہ معطل ہو جاتے ہیں کیونکہ قوائے مدرکہ یعنی حواس ظاہریہ و باطنیہ کا اکثر تعلق دماغ سے ہے اور قوائے محرکہ کا جو اعضا کو حرکت دیتے ہیں اور ان کو کھینچتے اور پھیلاتے ہیں اکثر تعلق دل سے ہے اور جب ان دونوں میں کوئی آفت آجاتی ہے تو یہ قوی اپنے افعال صادر نہیں کر سکتے اور یہی بیہوشی کہلاتی ہے جسے عربی میں اغما کہتے ہیں اور یہ مضطجع کی نیند سے بڑھ کر ہے اسی لئے اس سے بدرجۂ اولیٰ وضو ٹوٹ جائے گا ، ش ع۲ اسی طرح یہ حکم اسی علت کی وجہ سے متعدی ہوگا نمازی کے نشے میں بے خبر ہو جانے کی طرف کیونکہ یہ حالت بھی مضطجع کی نیند سے بڑھ کر ہے ش ع۳ اسی طرح رسول خدا کا ایک صحابیہ مستحاضہ کو یہ حکم دینا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون بوریئے پر ٹپکے کیونکہ وہ خون رگ کا ہے جو بہ نکلا ہے غرض کہ اس میں آنحضرت نے رگ سے خون جاری ہونے کو جدید وضو کرنے کی علت قرار دیا ہے تو یہی حکم بسبب اسی علت کے فصد سے خون کے نکلنے اور پچھنوں کے لگنے سے خون کے نکلنے میں جاری ہوگا ۔ ش ع۴ مثال اس علت کی جو اجماع سے معلوم ہو وہ ہے جو علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ نابالغ ہونا حق نابالغ میں ولایت پدری کی دلیل ہے اور ثابت ہوگا یہی حکم حق نابالغہ میں بوجہ پائے جانے علت کے کیونکہ صغیر لڑکا اور صغیر لڑکی دونوں اپنے کاموں کے پورا کرنے سے عاجز ہیں اس لئے کہ ان کے کاموں کے پورا کرنے کے لئے ولی کا مقرر ہونا ضرور ہے مطلب یہ ہے کہ نابالغ ہونے کی وجہ سے باپ کو مال کی ولایت نابالغ کے حق میں حاصل ہوتی ہے تو اسی علت کی وجہ سے ولایت نکاح کا حکم قیاس کے ساتھ نابالغ لڑکی کے حق میں ثابت ہوگا ش ع۵ اور

بالغ ہونا عقل کے ساتھ پسر کے حق میں ولایت پدر کے زائل ہونے کی علت ہے پس متعدی ہوگا یہی حکم دختر میں اسی علت کے پائے جانے سے یعنی لڑکے کا عقل کے مرتبے کو پہنچ جانا علت ہے اس بات کی کہ اس پر سے اب باپ کی ولایت اٹھ گئی تو جب کوئی لڑکی بالغ ہو جائے گی تو اس پر بھی باپ کی ولایت نکاح کے متعلق باقی نہ رہے گی ش۶ اور خون کا بہنا علت ہے وضو کے ٹوٹ جانے کی مستحاضہ کے حق میں کیونکہ روایت کی بخاری ومسلم نے حضرت عائشہؓ سے کہ انہوں نے فرمایا کہ ابی جبیش کی بیٹی فاطمہؓ حضرت کی خدمت میں آئیں اور عرض کی کہ میں مستحاضہ ہوتی ہوں اور کسی طرح پاک نہیں ہوتی ہوں کیا میں نماز کو چھوڑ دوں حضرت نے فرمایا نہیں اور یہ ایک رگ ہے حیض نہیں پس جب کہ حیض آوے تو تو نماز کو چھوڑ دے اور جب حیض کے دن ختم ہو جائیں تو تو اپنے آپ کو خون سے دھو اور نماز پڑھ اور وضو کر ہر نماز کے لئے جب اس کا وقت آئے دیکھو حضرت نے خون کے نکلنے سے مستحاضہ کو وضو کا حکم دیا اس سے معلوم ہوا کہ اس کے حق میں خون کا نکلنا وضو کا توڑنے والا ہے ش۷ پس یہی حکم وضو کے ٹوٹنے کا اسی علت سے دوسرے مواقع میں جاری ہوگا۔ ش۸ جب مصنف علت کی تینوں قسموں کو جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور اجماع سے معلوم ہوتی ہیں بیان کر چکے تو یہ بیان کرنے لگے کہ فرع کا حکم یا تو اصل کے حکم کی نوع سے ہوتا ہے یا جنس سے حالانکہ موقع یہاں یہ تھا کہ اس علت کو بیان کرتے کہ جو اجتہاد واستنباط سے معلوم ہوتی ہے ش۹ یعنی قیاس دو قسم پر ہے ایک ان دونوں میں سے وہ ہے کہ حکم معدی اس حکم کی نوع سے ہے جو اصل میں ثابت ہے اور نوع میں اتحاد سے یہ مراد ہے کہ فرع کا حکم بعینہٖ وہی حکم ہو جو اصل کا حکم ہے لیکن محل کی رو سے تغایر ہو جیسا کہ نکاح کی ولایت لڑکی اور لڑکا دونوں پر باپ کو حاصل ہوتی ہے اسیطرح بلی کا جھوٹا اور مکان میں رہنے والے حشرات الارض کا جھوٹا پاک ہے اسی طرح بلوغ کے بعد باپ کی ولایت نکاح لڑکی اور لڑکا دونوں پر سے زائل ہو جاتی ہے اور اصل مسئلہ اس طرح ہے کہ لڑکی پر ولایت نکاح ..... کا باپ کو حاصل ہونا شافعی کے نزدیک بکارت کی وجہ سے ہے پس اگر بالغہ بھی باکرہ ہوگی تو اس پر باپ کو ولایت نکاح کا حق پہنچے گا اور اگر کتنی ہی چھوٹی لڑکی ہو مگر وہ ثیبہ ہو گئی تو باپ کو اس پر حق ولایت نہیں اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک ولایت کے حصول کا سبب صغر ہے اس لئے اگر بالغہ لڑکی باکرہ ہو تو اس پر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل نہیں اور اگر لڑکی ثیبہ ہو مگر صغیرہ ہو تو اس پر باپ کو حق ولایت بالضرور حاصل ہے تینوں مسئلوں میں جو اصل کا حکم ہے وہی فرع کا ہے مثلاً صغیر پسر پر باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل ہونا اصل ہے اور صغیرہ دختر پر بھی حق ملنا فرع ہے لڑکا اور لڑکی ہونے کی وجہ سے محلوں میں فرق ہے اسی طرح بلی کا جھوٹا بوجہ ضرورت آمد ورفت کے پاک قرار دیا گیا ہے اور یہ اصل مسئلہ ہے تو فرع میں بھی اسی ضرورت سے سانپ اور چوہے کا جھوٹا پاک قرار پایا ہے اور حکم دونوں جگہ متحد ہے صرف محلوں کے اعتبار سے فرق ہے حال تیسرے مسئلے میں یہ ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ پسر جب بالغ ہو جاتا ہے تو اس پر سے باپ کی ولایت اٹھ جاتی ہے فرع یہ ہے کہ اسی وجہ سے دختر جب بلوغ کو پہنچ جاتی ہے تو اس پر سے بھی باپ کی ولایت اٹھ جائے گی دونوں جگہ حکم متحد ہے اور محل مختلف ہیں۔

ا؎ والثانی ان یکون من جنسه ۲؎ مثال الاتحاد فی النوع ما قلنا ان الصغر علة لولایة الانکاح فی حق الغلام فیثبت ولایة الانکاح فی حق الجاریة لوجود

العلة فيها ع۳ وبه يثبت الحكم في الثيب الصغيرة ع۴ وكذلك قلنا الطواف علة سقوط نجاسة السور في سور الهرة فيتعدى الحكم الى سور سواكن البيوت لوجود العلة ع۵ وبلوغ الغلام عن عقل علة زوال ولاية الانكاح فيزول الولاية عن الجارية بحكم هذه العلة ع۶ ومثال الاتحاد في الجنس ما يقال كثرة الطواف علة سقوط حرج الاستيذان في حق ما ملكت ايماننا فيسقط حرج نجاسة السور بهذه العلة فان هذا الحرج من جنس ذلك الحرج لا من نوعه ع۷ وكذلك الصغر علة ولاية التصرف للاب في المال فيثبت ولاية التصرف في النفس بحكم هذه العلة ع۸ وان بلوغ الجارية عن عقل علة زوال ولاية الاب في المال فيزول ولايته في حق النفس بهذه العلة ع۹ ثم لا بد في هذا النوع من القياس من تجنيس العلة ع۱۰ بان نقول انما يثبت ولاية الاب في مال الصغيرة لانها عاجزة عن التصرف بنفسها فاثبت الشرع ولاية الاب كيلا يتعطل مصالحها المتعلقة بذلك وقد عجزت عن التصرف في نفسها فوجب القول بولاية الاب عليها

ش ع۱ اور دوسری قسم یہ ہے کہ فرع کا حکم اصل کے حکم کی جنس سے ہو اور جنس میں متحد ہونے سے یہ مراد ہے کہ دو حکم ایک وصف میں مشترک ہوں اور دوسرے وصف میں مختلف ہوں اور جنس جتنی قریب ہوتی ہے قیاس اتنا ہی قوی ہوتا ہے اور قریب ہونے سے یہ مراد ہے کہ جس جنس کا اعتبار شرع نے حکم کی جنس میں کیا ہے اس کے اور نوع وصف کے درمیان میں واسطہ نہیں ہوتا اور بعید وہ ہے کہ ایک واسطہ یا ایک سے زیادہ واسطے ہوتے ہیں۔ نوع میں متحد ہونے کی مثال ش ع۲ نوع میں متحد ہونے کی مثال یہ ہے کہ جیسے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ عدم بلوغ حق فرزند میں نکاح کر دینے کی علت ہے اسی علت سے دختر کے حق میں نکاح کر دینے کی ولایت ثابت ہوگی ش ع۳ اسی سبب سے ثیبہ صغیرہ میں حق ولایت نکاح ثابت ہوگا اور یہ خلاف ہے شافعی کے وہ کہتے ہیں کہ ثیبہ کتنی ہی صغیرہ ہو پھر اس پہ باپ کو ولایت نکاح کا حق حاصل نہیں ہوتا عورت جب تک باکرہ ہوتی ہے صغیرہ ہو یا بالغہ اس وقت تک اس پر ولایت نکاح کا حق قائم رہتا ہے پس مصنف نے شافعی کے قول کے رد کیلئے ایسا لکھا ہے ش ع۴ اسی طرح علمائے حنفیہ نے فرمایا کہ بار بار آنا جانا علت ہے بلی کے جھوٹے سے نجاست کے دور ہونے کی اور اس سے یہ حکم متعدی ہوگا گھر میں دوسرے رہنے والے حشرات کے جھوٹے کی طرف پس بلی کا بار بار آنا جانا علت ہے بلی کے جھوٹے سے نجاست کے ساقط ہونے کی اور مکان میں دوسرے رہنے والے حشرات کے جھوٹے سے نجاست کے ... ساقط ہونے کی نوع سے ہے کیونکہ دونوں

سقوط متحد ہیں۔ ش ۵ع پسر کا بالغ عاقل ہونا علت ہے ولایت نکاح کے زائل کر دینے کی اور اسی سے دختر کی ولایت بھی باقی نہیں رہے گی اور ظاہر ہے کہ دختر کی ولایت کا باقی نہ رہنا پسر کی ولایت کے باقی نہ رہنے کی نوع سے ہے کیونکہ دونوں ایک ہیں ش ۶ع جنس میں اتحاد کی مثال وہ ہے جو کہتے ہیں کہ کثرت سے آنا جانا اذن لینے کے حرج کے دور ہونے کی علت ہے غلاموں کے حق میں اسی علت سے بلی کے جھوٹے کی نجاست کا حرج ساقط ہوگا کیونکہ یہ حرج پہلے حرج کی جنس سے ہے اس کی نوع سے نہیں کیونکہ یہ دونوں امر غیر غیر ہیں لیکن دونوں جنس واحد کے تلے داخل ہیں جو ضرورت ہے پس شرع نے دونوں جگہ ضرورت کا اعتبار کیا ہے ش ۷ع اسی طرح جب نابالغ ہونا علت تصرف ہے ولایت پدر کی پسر کے مال میں تو ثابت ہوئی ولایت تصرف کی نفس پسر میں اسی علت کی وجہ سے کہ نابالغی ہے اور یہ پچھلی ولایت کی جنس سے ہے نہ اس کی نوع سے کیونکہ نفس کی ولایت غیر ہے مال کی ولایت سے ش ۸ع اور بلاشبہ جب دختر کا بالغہ عاقلہ ہونا حق مال میں زوال ولایت پدر کی علت ہے تو اس کی ولایت اسی علت کی وجہ سے نفس دختر میں بھی نہ رہے گی کیونکہ دونوں جگہ بلوغ زوال ولایت کی علت ہے اور ظاہر ہے کہ نفس پسر سے باپ کی ولایت کا زائل ہو جانا بوجہ بالغ ہو جانے کے دختر کے مال پر سے اسی علت کی وجہ سے باپ کی ولایت کے زائل ہو جانے کی نوع سے نہیں ہے کیونکہ مال پر سے ولایت کا اٹھ جانا نفس پر سے ولایت کے اٹھ جانے کا عین نہیں ہے البتہ جنس دونوں کی ایک ہے ش ۹ع پھر اس قسم کے قیاس میں کہ جس میں جنس متحد ہو تجنیس علت کی ضرورت ہے یعنی علت جنس عام ہو شامل ہو منصوص اور غیر منصوص کا اثر کرے مثلاً جب کہ ہم نے یہ کہا کہ صغیر سن دختر کے مال میں جو حق ولایت کا باپ کو حاصل ہے یہ اس لئے کہ صغیرہ عاجز ہے تصرف کرنے سے، صغیرہ کا تصرف کرنے سے عاجز ہونا عام ہے مال اور نفس دونوں کو شامل ہے کیونکہ جس طرح وہ مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے اسی طرح اپنے نفس میں تصرف کرنے سے عاجز ہوگی پس جس طرح باپ کو صغیر سن بچی کے مال پر ولایت پہنچتی ہے اسی طرح اس کے نفس پر بھی پہنچے گی مصنف نے اسی بات کو یوں بیان کیا ہے ش ۱۰ع مثلاً ہم کہیں کہ باپ کی ولایت دختر صغیرہ کے مال میں اس واسطے ثابت ہے کہ وہ عاجز ہے خود تصرف کرنے سے پس شرع نے باپ کی ولایت کو ثابت کر دیا تاکہ جو مصلحتیں صغیرہ کے مال کے متعلق ہیں وہ ہاتھ سے نہ جاتی رہیں کیونکہ وہ خود تصرف کرنے سے عاجز ہے لہذا باپ کی ولایت اس پہ واجب ہوئی اور یہ ولایت جس طرح باپ کو مال پر حاصل ہوگی اسی طرح ذات پر ثابت ہوگی کیونکہ وہ اولاد پہ بے حد شفقت رکھتا ہے اور اس کی رائے اور تدبیر معقول ہوتی ہے۔

۱ع وعلی هذا نظائره ۲ع وحكم القياس الاول ان لا يبطل بالفرق لان الاصل مع الفرع لما اتحد فی العلة وجب اتحادهما فی الحكم ۳ع وان افترقا فی غير هذه العلة ۴ع وحكم القياس الثانی فساده بممانعة التجنيس والفرق الخاص وهو بيان ان تاثير الصغر فی ولاية التصرف فی المال فوق تاثيره فی ولاية التصرف فی النفس ۵ع وبيان القسم الثالث ۶ع وهو القياس بعلة مستنبطة بالرأی والاجتهاد ظاهر ۷ع وتحقيق ذلك اذا وجدنا وصفا مناسبا للحكم وهو بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر اليه وقد اقترن به الحكم فی موضع

الاجماع یضاف الحکم الیه للمناسبة ع۸ لابشهادة الشرع بکونه علة -

ش ۱ تجنیس علت کے نظائر اسی قسم سے ہیں۔ ش ۲ اور حکم قیاس اول کا جس میں علت وہی ہو جو اصل میں موجود ہے یہ ہے کہ اگر اصل و فرع کے درمیان کسی اور علت کے سبب فرق پایا جائے تو وہ باطل نہیں ہوگا کیونکہ جب اصل کا فرع کے ہمراہ علت میں اتحاد ہو گیا تو حکم میں بھی اتحاد رہیگا ش ۳ گو اس علت کے سوا دوسری علت میں افتراق ... ہو جائے بیان فرق کا یہ ہے کہ مثلاً معترض یہ کہے کہ پسر صغیر پر ولایت حاصل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دختر صغیر ثیبہ پر بھی ولایت حاصل ہو جائے اس لئے کہ ثیبہ کو خود اپنی ذات سے تصرف کرنے کی قدرت حاصل ہوتی ہے بوجہ اس بات کے کہ حیا اس میں نہیں رہتی تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ نابالغ لڑکے پر جو عجز کی وجہ سے باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور اس وجہ سے صغیر لڑکی پر بھی اس کو ولایت حاصل ہوتی ہے اس بات کو یہ امر مضر نہیں کہ صغیر لڑکی کے ثیبہ ہوتے ہے اس پر ولایت نہ رہے کیونکہ فرع کا حکم اصل کے حکم کے ساتھ تو متحد ہی ہے گو ایک خاص وصف کی وجہ سے دونوں میں فرق پایا جاتا ہے ش ۴ دوسری قسم کے قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ بسبب ممانعت تجنیس اور فرق خاص کے درمیان اصل و فرع کے پیدا ہو جانے کے باطل ہو جائے گا مثلاً کہیں کہ صغیر سنی کو جتنی تاثیر مال کے اندر تصرف ولایت کی حاصل ہے نفس کے اوپر ولایت حاصل ہونے کے واسطے اتنی تاثیر حاصل نہیں کیونکہ مال میں تصرف کی ضرورت اکثر اوقات پیش آتی ہے نفس میں اس قدر پیش نہیں آتی چھوٹی لڑکی اس قابل نہیں ہوتی کہ اپنے مالی معاملات کو سنبھال لے اور ایسے معاملات رک نہیں سکتے اور ایسی ضرورت خود اس کی ذات میں نہیں ہوتی کیونکہ ممکن ہے کہ اس کی شہوت مٹ جائے اور اس کو نکاح کی ضرورت پیش نہ آئے مگر مالی کام عموماً نہیں مٹ سکتے وہ برابر پیش آتے رہتے ہیں۔ پس یہاں فرق بھی ہے اور تجنیس علت کی ممانعت بھی ہے یعنی علت کا عام ہونا اور شامل ہونا اصل اور فرع کو ممنوع ہے ش ۵ مصنف نے جو قیاس کی تیسری قسم کا ذکر چھوڑ دیا تھا اب اسے شروع کرتے ہیں پہلی قسم قیاس کی وہ ہے جس کی علت پر نص سے دلیل ہو یعنی وصف اس کا کتاب و سنت سے معلوم ہو اور دوسری قسم وہ ہے جس کی علت پر اجماع دلیل ہو یعنی اس کا وصف اجماع سے معلوم ہو اور یہ تیسری قسم ان دونوں قسموں کے مقابل ہے اس میں علت رائے اور اجتہاد سے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ مصنف کہتے ہیں ش ۶ یعنی تیسری قسم کے قیاس کا بیان جس میں علت رائے اور اجتہاد سے پیدا ہو ظاہر ہے ش ۷ اور تحقیق اس کی اس طرح ہے کہ جب پایا ہم نے ایسا وصف جو حکم کے مناسب ہے اور وہ وصف اس حالت میں ہے کہ واجب کرتا ہے ثبوت حکم کو اور اس کو چاہتا ہے اور موقع اجماع پر حکم اس کے ساتھ مقترن ہوا ہے حکم اسی طرف منسوب ہے بوجہ مناسبت مابین حکم اور وصف کے یا بوجہ مناسبت مقیس اور مقیس علیہ کے۔ مناسبت کی تعریف یہ ہے کہ وصف کا اس حیثیت کے ساتھ ہونا کہ حکم کا ترتب اس پر یا تو حصول منفعت کے لئے ہو یا دفع مضرت کے لئے۔ امام غزالی نے کہا ہے کہ مناسب چار قسم پر ہے ایک تو یہ کہ ملائم ہو اور اس کے لئے اصل معین بھی موجود ہو یعنی قوانین شرع کے مطابق ہو اور ہر قسم کے مناقضے سے سالم ہو ایسا مناسب قطعاً مقبول ہے دوسرا وہ مناسب کہ نہ ملائم ہو اور نہ اس کے لئے اصل معین موجود ہو یعنی شہادت شرع کے ایسا مناسب قطعاً نامقبول ہے تیسرا وہ مناسب ہے کہ اس کے لئے اصل معین تو موجود ہو لیکن ملائم نہ ہو پس یہی محل اجتہاد میں ہے چوتھا وہ مناسب ہے .... کہ ملائم تو ہو مگر اس کے لئے اصل معین موجود نہ ہو اس کو استدلال مرسل کہتے ہیں اور یہ بھی محل اجتہاد میں ہے ش ۸ نہ بوجہ شہادت شرعی کے کیونکہ شرع میں اس وصف کے علت ہونے کی تصریح نہیں مثلاً جس وقت ہم صغیر سن لڑکی میں نکاح کی ولایت حاصل ہونے کی علت صغر کو مناسبت کی وجہ سے قرار دیں کیونکہ صغیر کے حق میں نکاح کی ولایت صرف اس لئے مشروع

ہوتی ہے کہ وہ اس کام کو سرانجام دینے سے بوجہ صغر کے عاجز ہے اور باوجود اس عاجزی کے وہ نکاح کی محتاج ہے اور صغر سے عاجزی پیدا ہوتی ہے تو یہ تعلیل بوجہ ایسے وصف کے ہوگی جو حکم کے ساتھ ملائم ہے اور اس وصف کا اثر اجماع کے موقع پر ظاہر ہوا ہے اور وہ یہ کہ مال پر صغیر کے باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے کیونکہ یہ امر اجماع سے ثبوت کو پہنچا ہے اور بغیر اس کے وصف پر عمل واجب نہیں ہو سکتا جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ملائم کے ساتھ عمل واجب ہے ان کے دو فرقے ہیں ایک فرقے کا مذہب تو یہ ہے کہ ملائم کے ساتھ عمل کرنا اس وقت واجب ہے کہ قوانین شرع کے ساتھ جب ملائم کا مقابلہ کیا جائے تو ان کے مطابق ہو کسی طرح کا مناقضہ اس پر وارد نہ ہو سکے مثال اس کی یہ ہے کہ کوئی کہے کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں اس لئے گھوڑیوں میں بھی واجب نہ ہوگی کیونکہ قوانین شرع نے نر و مادہ میں مساوات قرار دی ہے کیونکہ ملائمت گواہ کی طرح ہے اور قوانین شرع سے اس کا مقابلہ کرنا بمنزلے تزکیے کے ہے جس سے اس کی عدالت معلوم ہو جاتی ہے اور ملائم کی جانچ کے لئے صرف دو قاعدوں سے مقابلہ کرنا کافی و وافی ہے اور دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ اصول شرع سے مقابلہ کرنا ضروری نہیں بلکہ ملائم کے ساتھ عمل کرنے کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ دل میں یہ خیال پیدا ہو جائے کہ یہ وصف جامع اس حکم کی علت ہے پس دل میں یہ تخیل پیدا ہو جانا اس کی علت کی صحت کے لئے کافی ہے اور اس تخیل قلبی کو اخالہ کہتے ہیں اور نام اس کا تخریج المناط ہے اخالہ شافعیہ اور حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک بھی حجت ہے کیونکہ اس سے علیت کا ظن حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ حکم اور وصف میں اس سے ایک قسم کی مناسبت صالحیہ ظاہر ہو جاتی ہے اس طرح کہ وہ وصف منضبط یا تو نفع کا جلب کرنے والا ہوتا ہے یا مضرت کا دفعیہ کرنے والا حنفیہ اخالہ کو نہیں مانتے کیونکہ خیال کا واقع ہونا محض ظن ہے اور ظن سے حق ثابت نہیں ہوتا اگر کوئی یہ کہے کہ اخالہ ظن کا فائدہ بخشتا ہے۔ اور عمل میں شرعاً ظن معتبر ہے جیسے خبر واحد و قیاس تو پھر اخالہ کا اعتبار کیوں نہیں تو جواب اس کا یہ ہے کہ عمل میں وہ ظن معتبر ہے جس کے اعتبار پر دلیل قطعی قائم ہو نہ مطلق ظن اور یہاں ایسا نہیں پایا جاتا علاوہ اس کے خیال امر باطنی ہے جس پر غیر شخص کو وقوف حاصل نہیں ہوتا پس یہ ایسی دلیل نہیں ہو سکتی کہ دوسرے پر لازم آتی ہو۔

ع۱ ونظيره اذا رأينا شخصا اعطى فقيرا درهما غلب على الظن ان الاعطاء لدفع حاجة الفقير وتحصيل مصالح الثواب ع۲ اذا عرف هذا فنقول اذا رأينا وصفا مناسبا للحكم وقد اقترن به الحكم في موضع الاجماع يغلب الظن باضافة الحكم الى ذلك الوصف وغلبة الظن في الشرع توجب العمل عند انعدام ما فوقها من الدليل بمنزلة المسافر اذا غلب على ظنه ان بقربه ماء لم يجز له التيمم ع۳ وعلى هذا مسائل التحري ع۴ وحكم هذا القياس ان يبطل بالفرق المناسب لان عنده يوجد مناسب سواه في صورة الحكم ع۵ فلا يبقى الظن باضافة الحكم اليه فلا يثبت الحكم به لانه كان بناءً على غلبة الظن وقد بطل ذلك بالفرق ع۶ وعلى هذا ع۷ كان العمل بالنوع الاول بمنزلة الحكم بالشهادة

بعد تزکیۃ الشاھد و تعدیلہ +

ش ۱۴ نظیر اس کی یوں ہے کہ ہم نے کسی شخص کو دیکھا کہ اس نے فقیر کو روپیہ دیا تو اس دینے سے ظن غالب ہو گیا کہ فقیر کی ضرورت دور کرنے کے واسطے اور حصول ثواب کی نیت سے دیا ہے حنفیہ کے نزدیک وہ قیاس فاسد ہے جس کی بنا محض رعایت مصالح و مفاسد پر ہو قیاس میں فرع کا اندازہ اصل کے ساتھ حکم اور علت میں ہوتا ہے پس یہ ایسی اصل پر موقوف ہوتا ہے جس پر کتاب و سنت مقدم ہو تو پھر صرف رعایت مصالح و مفاسد سے قیاس کیونکر صحیح ہو سکتا ہے یاد رکھو کہ مناسبت کے لئے یہ ضرور ہے کہ علل شرعیہ کے مطابق ہو یعنی مجتہد کی علت موافق ہو اس علت کے ساتھ جس کا استنباط نبی علیہ السلام اور صحابہ اور تابعین نے کیا ہے اس کو اصطلاح میں ملائمت بولتے ہیں جیسے حنفیہ کے نزدیک ولایت نکاح کی علت صغیر ہے چونکہ صغیر لڑکی اپنی معاش و معاد کے کاموں میں تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لئے حنفیہ نے صغر ہی کو ولایت نکاح کی علت بھی گردانا ہے پس صغر ولایت نکاح کے ثبوت کی علت ہے بوجہ ضرورت عجز کے اور یہ امر تعلیل رسول کے موافق ہے کیونکہ آنحضرت نے بلی کا جھوٹا پاک قرار دیا اور اس کے پاک ہونے کی علت یہ بیان کی کہ وہ آدمیوں میں پھرنے والوں میں سے ہے پس جیسے ضرورت عجز کی وجہ سے ولایت کی علت صغر ہے ایسے ہی بلی کے آدمیوں میں پھرنے کی ضرورت اس کے جھوٹے پاک ہونے کی علت ہے اگرچہ پہلے مسئلے میں علت عجز ہے اور دوسرے میں آدمیوں میں پھرنا اور یہ دونوں امر غیر غیر ہیں لیکن دونوں جنس واحد کے تلے داخل ہیں جو ضرورت ہے اور حکم ایک میں تو ولایت ہے اور دوسرے میں طہارت جو دونوں مختلف ہیں لیکن یہ بھی جنس واحد کے تلے مندرج ہیں اور وہ حکم ہے جس سے ضرورت مندفع ہوتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ شرع نے دونوں جگہ ضرورت کا اعتبار کیا ہے ش ۲ جب یہ نظیر معلوم ہو گئی تو ہم کہتے کہ جب ہم نے کسی وصف کو حکم کے مناسب دیکھا اور موقع اجماع پر حکم اس وصف کے ہمراہ مقترن ہوتا ہے تو حکم کو اس وصف کی طرف منسوب کرنے کا ظن غالب ہو جائے گا اور غلبہ ظن شرع میں عمل کو واجب کرتا ہے جب کہ اس کے اوپر اس سے قوی دلیل نہ پائی جائے مثلاً جب مسافر کے گمان غالب میں پانی اس کے نزدیک موجود ہو تو اس کو تیمم کرنا جائز نہیں۔ ش ۳ اسی قبیل سے تحری کے مسائل ہیں یعنی وہ مسئلے جن میں شرع سے اٹکل کرنے اور غالب ظن پر عمل کرنے کا حکم ہے چنانچہ آنحضرت نے اپنی امت سے عہد کیا ہے کہ جب اندھیری رات میں سمت قبلہ ان پر مشتبہ ہو جائے تو اٹکل کرنا واجب ہے اور جدھر اٹکل حکم دے ادھر کو نماز پڑھے پس یہ وہ حکم ہے کہ شرع نے اٹکل پر موقوف رکھا ہے۔ ش ۴ حکم اس قیاس کا یہ ہے کہ باطل ہو جاتا ہے بسبب فرق پائے جانے کے اصل و فرع میں وصف مناسب کی وجہ سے کیونکہ اصل و فرع میں فرق پائے جانے کی وجہ ......

... سے وصف مناسب پہلے وصف سے جدا صورت حکم میں پایا جائے گا مثال اس کی یہ ہے کہ امام شافعی کہتے ہیں کہ بچے پر بھی زکوٰۃ واجب ہے جس طرح بالغ پر واجب ہے اور جامع دونوں میں فقیر کی حاجت کا دور کرنا ہے پس معترض اس پہ یہ اعتراض کرے گا کہ اصل و فرع میں باعتبار مناسب کے فرق ہے کیونکہ صورت اصل میں زکوٰۃ کا وجوب اس لئے ہے کہ گناہ اس کی وجہ سے پاک ہوتے ہیں کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے۔ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ یعنی ان کے مال سے زکوٰۃ لے تاکہ تو ان کے ظاہر و باطن کو پاک اور پاکیزہ کرے اور دعائے خیر بھیج ان پہ تحقیق تیری دعا ان کے واسطے تسکین ہے اور گناہ کی بنا کی فرع میں معدوم ہے کیونکہ بچے پر گناہ نہیں اس

لئے اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ ش۵ پس ایسی صورت میں گمان حکم کے اس کی طرف منسوب ہونے کا باقی نہیں رہے گا اس لئے حکم ہی ثابت نہ ہوگا کیونکہ ثبوت حکم کی بنیاد گمان پر تھی اور اصل وفرع کے درمیان فرق ہونے کے سبب وہ ظن نہ رہا۔ ش۶ یعنی قیاس کی ان تینوں قسموں اور ان کے فرق کی بنا پر ہم کہتے ہیں ش۷ قیاس کی پہلی قسم پر عمل کرنا ایسا ہے جیسے کہ گواہ کا تزکیہ اور اس کا عادل ہونا ثابت کر کے پھر اس کی شہادت پر حکم لگائیں کیونکہ قیاس میں وصف کا کتاب وسنت سے معلوم ہونا ایسا ہے جیسے گواہ مقدمہ کا تزکیہ ہو کر عادل ثابت ہو جائے۔

ع۱ والنوع الثانی بمنزلة الشهادة عند ظهور العدالة قبل التزكية ع۲ والنوع الثالث بمنزلة شهادة المستور ع۳ **فصل** الاسولة المتوجهة على القياس ثمانية ع۴ الممانعة والقول بموجب العلة والقلب والعكس وفساد الوضع والفرق والنقض والمعارضة ع۵ اما الممانعة ع۶ فنوعان ع۷ احدهما منع الوصف ع۸ والثانی منع الحكم ع۹ ومثاله فی قولهم ع۱۰ صدقة الفطر وجبت بالفطر فلا تسقط بموته ليلة الفطر قلنا لا نسلم وجوبها بالفطر بل عندنا تجب برأس يمونه ويلي عليه ع۱۱ وكذلك اذا قيل قدر الزكوة واجب فی الذمة فلا يسقط بهلاك النصاب كالدين ع۱۲ قلنا لا نسلم ان قدر الزكوة واجب فی الذمة بل اداؤه واجب ع۱۳ ولئن قال الواجب اداؤه فلا يسقط بالهلاك كالدين بعد المطالبة قلنا لا نسلم ان الاداء واجب فی صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالتخلية وهذا من قبيل منع الحكم ع۱۴ وكذلك اذا قال المسح ركن فی باب الوضوء فليسن تثليثه كالغسل قلنا لا نسلم ان التثليث مسنون فی الغسل بل اطالة الفعل فی محل الفرض زيادة على المفروض

ش۱ :۔ اور قیاس کی دوسری قسم پر عمل کرنا ایسا ہے کہ گواہ کے تزکیہ سے پہلے ظہور عدالت کے وقت اس کی گواہی پر حکم لگائیں کیونکہ جو وصف اجماع سے معلوم ہوتا ہے وہ ایسے گواہ کی طرح ہے جس کی عدالت تزکیہ سے پہلے ظاہر ہو جائے کیونکہ اجماع نہ صراحۃً اور نہ اشارۃً اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ وصف علت ہے اور باوجود اس کے وصف پر جو حکم مترتب ہوتا ہے یہ اس لئے ہے کہ وہ حکم کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے۔ ش۲ اور قیاس کی تیسری قسم پر عمل کرنا .... ایسا ہے جیسے کسی مستور الحال گواہ کی گواہی پر حکم دیں کیونکہ وصف کا اجتہاد سے معلوم ہونا ایسا ہے جیسے کسی گواہ کی عدالت اور فسق کا حال مجہول ہو پس ... اجماع وقیاس کی دلیل سے وصف کا علت ثابت نہ ہونا گواہ کی عدالت وفسق .... کے نہ ظاہر ہونے کے برابر ہے۔ **سوال** اس تیسری قسم کے قیاس پر عمل کرنا واجب ہے جیسا کہ مصنف اوپر کہہ چکے

ہیں کہ ظن کا غلبہ عمل کو واجب کرتا ہے اور اب یہاں ان کا یہ کہنا کہ وہ گواہ مستور کی طرح ہے اس بات کو چاہتا ہے کہ ایسے قیاس پر عمل کرنا واجب نہیں لیکن جائز ہے۔

جواب:۔ وصف مناسب پر اس وقت عمل کرنا واجب ہوتا ہے جب کہ موقع اجماع پر حکم اس کے ساتھ مقترن ہوا ہو پس ایسی حالت میں تیسرا قیاس دوسرے قیاس کے مرتبے کو پہنچ جائے گا۔ ش۳ قیاس پر آٹھ اعتراض وارد ہوتے ہیں یاد رکھو کہ شافعیہ کے نزدیک علت طردیہ معتبر ہے اور حنفیہ کے نزدیک علت مؤثرہ۔ علت طردیہ اسے کہتے ہیں کہ جب وہ پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور جب وہ نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے اور دونوں کا نام دوران ہے اور مؤثرہ اسے کہتے ہیں جس کی تاثیر حکم میں ظاہر ہو حنفیہ علت طردیہ پر ایسے اعتراض کرتے ہیں کہ جن کے جوابات شافعیہ سے پورے پورے نہیں ہو سکتے اور ان کو لامحالہ علت مؤثرہ کے قبول کرنے کی طرف مجبور ہونا پڑتا ہے اور شافعیہ بھی علت مؤثرہ پر اعتراض کرتے ہیں جن کے جواب حنفیہ ان کو دیتے ہیں ان اعتراضات کے نام یہ ہیں۔ ش۴ ان میں سے ممانعت فساد وضع اور نقض علل طردیہ پر متوجہ ہوتے ہیں اور نقض فساد و منع عکس۔ ممانعت معارضہ اور فرق علل مؤثرہ پر وارد ہوتے ہیں اور بعض کے نزدیک قول بالموجب علل طردیہ سے مختص نہیں اور علل مؤثرہ پر نقض کے وارد ہونے میں بھی اختلاف ہے اور فساد وضع تو علل مؤثرہ پر اصلا...... متوجہ نہیں ہوتا کیونکہ علت مؤثرہ کا اثر کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہوتا ہے اور ان میں فساد کا احتمال نہیں تو جو تاثیر ان سے ثابت ہوگی اس میں بھی فساد کا احتمال نہ ہوگا اور حق یہ ہے کہ اعتراض صحیح ان میں سے صرف نقض ہے جو ہر تعلیل پر وارد ہوتا ہے ش۵ ممانعت اسے کہتے ہیں کہ معترض معلل ...... کی دلیل کے کل مقدمات کو یا بعض کو قبول نہ کرے ش۶ پس اس کی دو قسمیں ہیں اور حقیقت میں چار قسمیں ہیں ش۷ ایک ان میں سے وصف کو منع کرنا ہے یعنی معترض معلل سے یہ کہے کہ جو تم اس وصف کے علت ہونے کا دعویٰ کرتے ہو یہ علت نہیں ہے بلکہ کوئی اور شے ہے ش۸ دوم حکم کو منع کرنا یعنی معترض کا معلل سے کہنا کہ تم جو اس چیز کو حکم قرار دیتے ہو یہ در اصل حکم نہیں ہے حکم دوسری چیز ہے ش۹ یعنی پہلی صورت کی مثال شافعیہ کا یہ قول ہے۔ ش۱۰ صدقہ فطر کا سبب یوم الفطر کے پائے جانے کے واجب ہوتا ہے تو اگر مکلف یوم الفطر کی رات میں مر گیا تو صدقہ فطر اس سے ساقط نہ ہوگا حنفیہ اس قول پہ ممانعت وارد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یوم الفطر وجوب صدقے کا سبب ہے بلکہ ہمارے نزدیک اس کا سبب مکلف کی اولاد صغار اور غلام ہیں جن کا خرچ اس کے ذمے واجب ہے اور یہ ایک مؤنت یعنی گرانی ہے اور عبادت بھی ہے مؤنت کی ہی وجہ تو ہے کہ غیر کی جانب سے بھی دینا پڑتا ہے اور عبادت ہونے کی وجہ سے وہ بطریق فتویٰ کے دیا جاتا ہے نہ جبراً اور زکوٰۃ کے ساتھ ملحق ہے۔ ش۱۱ ایسا ہی جب یہ کہا جاتا ہے کہ مقدار زکوٰۃ کی ذمے پر واجب ہو جانے سے نصاب ہلاک ہونے پر ساقط نہیں ہوتی جیسا کہ قرض کسی طرح ذمے سے ساقط نہیں ہوتا یہاں قرض مقیس علیہ اور زکوٰۃ مقیس ہے۔ ش۱۲ ہم کہتے ہیں کہ یہ مسلم نہیں کہ مقدار زکوٰۃ ذمے پر واجب ہے بلکہ ادا کرنا اس کا واجب ہے ش۱۳ اور اگر یہ کہیں کہ وجوب ادا کے بعد مال ہلاک ہو جاتے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی جیسا کہ قرض مطالبے کے بعد ساقط نہیں ہوتا تو ہم جواب دیں گے کہ قرض کی صورت میں ادا کا واجب ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ روکنا حرام ہے جب تک کہ ذمہ داری سے نکلے تخلیہ کے ساتھ یہ منع حکم کے قبیل سے ہے۔ ش۱۴ اسی طرح جب امام شافعی نے کہا مسح رکن ہے وضو میں تو چاہئیے کہ ہر عضو کے تین بار دھونے کی طرح تین دفعہ مسح کرنا مسنون ہو علمائے حنفیہ اس پر یوں اعتراض کرتے ہیں کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر عضو کا تین بار دھونا مسنون ہے بلکہ محل فرض میں عمل کا دراز کرنا مقدار فرض پہ زیادتی ہے چنانچہ منہ کا صرف ایک بار دھو لینا فرض ہے پھر جب

اس فرض کو کامل کیا جائے گا تو اور دوبار دھونا پڑے گا اور یہ دو بار دھونا اصل پر اضافہ ہے اور اس طرح سنہ کے تین بار دھونے پر نوبت پہونچ جائے گی۔

۱ع كاطالة القيام والقراءة فى باب الصلوٰة ۲ع غيران الاطالة فى باب الغسل لا يتصور الا بالتكرار لاستيعاب الفعل للمحل ۳ع وبمثله نقول فى باب المسح بان الاطالة مسنون بطريق الاستيعاب ۴ع وكذلك يقال التقابض فى بيع الطعام بالطعام شرط كالنقود قلنا لانسلم بان التقابض شرط فى باب النقود بل الشرط تعيينها كيلا يكون بيع النسئة بالنسئة غيران النقود لاتتعين الا بالقبض عندنا ۵ع واما القول بموجب العلة فهو تسليم كون الوصف علة وبيان ان معلولها غير ما ادعاه المعلل ۶ع ومثاله المرفق حد فى باب الوضوء فلا يدخل تحت الغسل لان الحد لا يدخل فى المحدود ۷ع قلنا المرفق حد الساقط فلا يدخل تحت حكم الساقط لان الحد لا يدخل فى المحدود

ش ۱ع جیسے قیام اور قرأت کو نماز میں دراز کرنا کیونکہ نماز میں تکمیل قرأت کی سورۃ کے تمام کرنے میں ہے نہ اس کے مکرر پڑھنے میں
ش ۲ع مگر اعضا کے دھونے میں عمل کی درازی اسی طرح ہو سکتی ہے کہ کئی دفعہ وہ عمل کیا جائے تاکہ عمل کل محل کا استیعاب کرلے غرض کہ اعضا کو دھوتے ہیں فرض کا کمال کو پہنچانا سنت ہے اور یہ کمال کو پہنچانا سنت ہے اور یہ کمال کو پہنچنا تا تین بار دھونے سے ظہور میں آجاتا ہے۔ ش ۳ع اسی طرح مسح کے باب میں ہم کہتے ہیں کہ دراز کرنا عمل کا بطریق استیعاب کے مسنون ہے لیکن اس میں عمل کے دراز کرنے کے لئے بطریق استیعاب کے تین بار مسح کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہاں محل میں گنجائش ہے

پس محل کے استیعاب سے فرض کمال ہو جاتا ہے چونکہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اس تقدیر پر چوتھائی سر کے تین امثال کو ملا لینے سے استیعاب حاصل ہو جائے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو کہ ایک یا دو بالوں کا مسح کرلینا فرض ہے تو اس صورت میں تین امثال سے زیادہ کو فرض کے ساتھ ملا لینے سے استیعاب ہو جاتا ہے اور محل کا متحد ہونا تثلیث کے لئے ضرور نہیں ہے البتہ تکرار کے لئے ضرور ہے پس تعجب ہے امام شافعیؒ سے کہ مسح سر میں ایک یا دو بال کا مسح کرنا فرض ہے اور سنت اس کی سارے سر کا تین بار مسح کرنا بتلاتے ہیں یہ مثال منع حکم کی ہے ش ۴ع اسی طرح کہا جاتا ہے کہ طعام کے بدلے طعام فروخت کرنے میں نقدی کی مانند بائع و مشتری کا قبضہ کرنا شرط ہے علمائے حنفیہ جواب دیتے ہیں کہ ہم نہیں مانتے کہ نقود میں عقد کے وقت قبضہ کرنا شرط ہے بلکہ ان کا معین کرنا شرط ہے تاکہ ادھار کی بیع ادھار سے نہ ہو مگر نقود ہمارے نزدیک قبضے کے بغیر متعین نہیں ہوتے دیکھو ایک آدمی نے سو روپیہ کو گھوڑا بیچا اور جو روپے دکھائے تھے اور معین کئے تھے ان کی جگہ دوسرے دیدیئے تو یہ جائز ہے برخلاف طعام کے کہ وہ معین کرنے سے بغیر قبض و دخل کے بھی معین ہو جاتا ہے اس لئے

تھا بعض کی طرف محتاج نہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ معترض حکم میں وصف کی تاثیر کرنے کو تسلیم نہیں کرتا جیسا کہ شافعی باکرہ پر ولایت کے ثابت ہونے کے باب میں یہ کہتے ہیں کہ باکرہ چونکہ معاملات نکاح سے واقف نہیں ہوتی کیونکہ اس کو مردوں کے ساتھ تجربہ حاصل نہیں ہوتا اس لئے اس پر ولی کا ہونا ضروری ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ بکارت میں ولایت کے ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ وصف بکارت کی ایسی تاثیر کسی دوسرے مقام پر ظاہر نہیں ہوتی ہے بلکہ ولایت کا ثبوت صغر کی وجہ سے ہے پھر باکرہ ہو یا ثیبہ دونوں پر صغیرہ ہونے کی وجہ سے ولایت ثابت ہوتی ہے اور صغر ایک ایسا وصف ہے کہ دوسرے مقامات میں بھی اس کی تاثیر پائی جاتی ہے چنانچہ صغیر کے مال پر بوجہ صغر ہی کے ولی مقرر کیا جاتا ہے۔ کبھی معترض کہتا ہے کہ اصل کا حکم اس وصف کی طرف منسوب نہیں ہے جس کو معلل نے ذکر کیا ہے بلکہ اس کے لئے ایک اور وصف ہے چنانچہ اعضاء کو تین تین بار وضو میں دھونے کے مسئلے میں معترض کہے کہ یہ امر رکنیت کی طرف مضاف نہیں یعنی وصف رکنیت کو تکرار میں کوئی اثر نہیں ہے کیونکہ اگر رکنیت کی وجہ سے تین تین بار دھونا مسنون ہوتا تو قیام و قراءت بھی نماز میں تین تین بار مسنون ہوتے کیونکہ نماز کے ارکان میں سے ہیں جس طرح اعضاء کا دھونا وضو کے ارکان میں سے ہے اور تین بار کلی کرنا اور تین بار ناک میں پانی ڈالنا مسنون نہ ہوتا اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں ارکان وضو میں سے نہیں ہیں بلکہ تین تین بار دھونا اس لئے مسنون ہے کہ فرض کی تکمیل ہو جائے یہ امر سنت تکمیل کی طرف مضاف ہے اس لئے کہ سنتیں اور واجبات فرائض کی تکمیل کے لئے مشروع ہوئے ہیں اور ہر فعل کے فرض کی تکمیل اس کے دراز کرنے سے محل فرض کے اندر ظہور میں آتی ہے۔ چنانچہ نماز میں قیام اور رکوع اور سجود کی تکمیل ان کے طویل کرنے سے ظہور میں آتی ہے نہ ان کے مکرر بجالانے سے مگر چونکہ ہم اعضا کے دھونے میں طوالت کا محل نہیں پاتے ہیں کیونکہ جب مغروض کا محل مستغرق ہو گیا تو اس میں طوالت کرنے سے غیر محل فرض میں تکمیل لازم آئے گی اس ضرورت سے ہم نے تکرار کرنا مناسب جانا کہ وہ اصل کی خلیفہ ہے اور چونکہ مسح سر میں اصل پر عمل کرنا ممکن تھا کیونکہ محل وسیع ہے اس لئے یہاں پر دراز کرنا سارے سر کے مسح کرنے کو قرار دیا ہے۔ ش۶۵ قول بموجب العلت اسے کہتے ہیں کہ معلل کے وصف کو علت مان لینا اور یہ بیان کرنا کہ اس علت کا معلول اس کے سوا ہے جس کا دعویٰ معلل نے کیا ہے لفظ موجب میں جیم ابجد مفتوح ہے ش۶۶ جیسے یہ کہنا کہ کہنی وضو میں حد ہے پس دھونے کے ماتحت داخل نہیں ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی جیسے رات روزے میں داخل نہیں ہے ش۶۷ ہم کہتے ہیں کہ کہنی غایت اور حد امتداد نہیں بلکہ حد ساقط اور غایت اسقاط ہے پس ساقط کے ماتحت داخل نہ ہوگی کیونکہ ایسی حد محدود کے حکم میں داخل نہیں ہوتی یہاں معلول معلل کے دعوے کے سوا اور رہ گیا کیونکہ دعویٰ اس کا یہ تھا کہ وضو میں کہنی کو اس لئے نہ دھونا چاہیے کہ وہ وضو کرنے کی حد ہے اور حد محدود میں داخل نہیں رہتی ہے معترض نے یہ ثابت کر دیا کہ کہنی مغسول کی حد نہیں ہے بلکہ حد ساقط ہے اور محدود جانب ساقط ہے نہ جانب مغسول جبکہ غایت یہاں اسقاط کے لئے ہے تو خود ساقط کے ماتحت داخل نہ ہوگی بلکہ دھونے کے ماتحت داخل رہے گی۔

ا‍ع وکذلك يقال صوم رمضان صوم فرض فلا يجوز بدون التعيين كالقضاء قلنا صوم الفرض لا يجوز بدون التعيين الا انه وجد التعيين ههنا من جهة الشرع ولئن قال صوم رمضان لا يجوز بدون التعيين من العبد كالقضاء قلنا لا يجوز القضاء بدون التعيين الا ان التعيين لم يثبت من جهة الشرع فى القضاء فلذلك يشترط تعيين

العبد وهنا وجد التعيين من جهة الشرع فلا يشترط تعيين العبد ۲ع واما القلب نوعان احدهما ان يجعل ما جعله المعلل علة للحكم معلولا لذلك الحكم ۳ع ومثاله في الشرعيات جريان الربوا في الكثير يوجب جريانه في القليل كالاثمان فيحرم بيع الحفنة من الطعام بالحفنتين منه قلنا بل جريان الربوا في القليل يوجب جريانه في الكثير كالاثمان ۴ع وكذلك في مسئلة الملتجئ بالحرم ۵ع حرمة اتلاف النفس يوجب حرمة اتلاف الطرف كالصيد ۶ع قلنا بل حرمة اتلاف الطرف يوجب حرمة اتلاف النفس كالصيد ۷ع فاذا جعلت علته معلولة لذلك الحكم لا تبقى علة له لاستحالة ان يكون الشيئ الواحد علة للشيئ ومعلولا له ۸ع والنوع الثاني من القلب ان يجعل السائل ما جعله المعلل علة لما ادعاه من الحكم علة لضد ذلك الحكم فيصير حجة للسائل بعد ان كان حجة للمعلل مثاله صوم رمضان صوم فرض فيشترط التعيين له كالقضاء قلنا لما كان الصوم فرضا لا يشترط التعيين له بعد ما تعين اليوم له كالقضاء

ش ۱ع :۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے پس قضا کے روزے کی طرح معین کئے بغیر درست نہ ہوگا ہم جواب دیتے ہیں کہ بے شک روزہ فرض بغیر تعیین کے درست نہیں مگر یہاں تعیین شارع کی طرف سے پائی گئی ہے اگر سائل پھر یہ کہے کہ روزہ قضا کی طرح بندے کی طرف سے معین کئے بغیر درست نہیں تو ہم جواب دیں گے کہ ہاں روزہ قضاء معین کئے بغیر درست نہیں مگر روزہ قضا میں شارع کی طرف سے تعیین ثابت نہیں ہوئی اسی واسطے بندے کی طرف سے تعیین کرنا لازم ہوا اور رمضان میں شارع کی طرف سے خاص مہینہ مقرر ہوگیا اس لئے بندے کے مقرر کرنے کی ضرورت نہ رہی کیونکہ شرع کا معین کرنا بندے کے معین کرنے سے بڑھ کر ہے خلاصہ جواب یہ ہے کہ فرع اصل کی نظیر نہیں کیونکہ اصل یعنی روزہ قضا میں بندے کی طرف سے متعین کرنا شرط ہے کیونکہ ایسے روزے کا وقت شارع نے متعین نہیں کیا ہے اور فرع یعنی روزہ رمضان میں شارع کی طرف سے تعیین پائی جاتی ہے تو پھر اب بندے کی طرف سے متعین ہونے کی کیا حاجت رہی ش ۲ع اور قلب یعنی لوٹنا دو قسم پر ہے ایک یہ کہ جس کو معلل یعنی مستدل نے حکم کی علت بنایا ہے اس کو حکم کا معلول بنا دے۔ یہاں یہ خیال نہ کرنا چاہیئے کہ جب علت منقلب ہوکر معلول بن جائے گی اور معلول علت ہوجائیگا تو علت میں تناقض لازم آجائے گا اس لئے کہ علت موثرہ میں قلب صرف مجتہد کے ظن کی وجہ سے جاری ہوتا ہے نہ یہ کہ نفس الامر میں علت ہی ایسی ہوتی ہے ش ۳ع مثلاً شرعی مسئلے میں یہ کہنا کہ بہت سے طعام میں بیاج کا جاری ہونا واجب کرتا ہے تھوڑے سے میں جاری ہونے کو یہی حال ثمنوں کا ہے پس ایک مٹھی غلہ دو مٹھی غلہ سے فروخت کرنا حرام ہوا ہم کہتے ہیں کہ جاری ہونا سود کا تھوڑے

میں سے واجب کرتا ہے بہت سے میں جاری ہو جیسے ثمنوں یعنی چاندی سونے میں ماشہ اور تولہ میں بھی بصورت مبادلہ سود کی جنس سے ہو گا۔ ش۴ اسیعاۃ ملتجی بالحرم کا مسئلہ ہے یعنی جو شخص مثلاً خون کرکے حرم مکہ میں جان بچانے کے واسطے پناہ پکڑے تو حنفیہ کے نزدیک قتل نہ کیا جائیگا مگر اس کو کھانا پانی نہ دیا جائیگا تاکہ وہ مجبور ہو کر باہر نکلے اور شافعیہ کے نزدیک قتل کیا جائے گا ان کی دلیل یہ ہے ش۵ حرمت اتلاف نفس کی واجب کرتی ہے حرمت اتلاف طرف کو یعنی اتلاف نفس کی حرمت علت ہے اتلاف طرف کی جیسے شکار حرم کہ اس کے نفس کی حرمت حرمت طرف کو واجب کرتی ہے۔ ش۶ حنفیہ کہتے ہیں کہ حرمت اتلاف طرف کی علت ہے حرمت اتلاف نفس کی مانند حکم شکار کے اور ظاہر ہے کہ اس کے نفس کی حرمت اس کے طرف کی حرمت کو واجب کرتی ہے اور طرف کی حرمت ملتجی حرم میں بالاجماع غیر ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ نفس کی حرمت بھی ثابت نہ ہوگی ورنہ حکم کا تخلف علت سے لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ یہ جواب قلب سے دیا ہے۔ ش۷ پس جب معلل کی علت اس حکم کی معلول ہوگئی تو وہ علت علت نہ رہی کیونکہ ایک ہی شئے علت و معلول دونوں نہیں ہو سکتی اسی طرح شافعی کہتے ہیں کہ کفار محصن مسلمانوں کے ہم جنس ہیں اور جب کہ کافر غیر محصن زنا کرتا ہے تو اس کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں اس لئے مسلمان کی طرح کافر محصن ہو زنا کی حد میں سنگسار کیا جائے گا کیونکہ محصن ہونے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔ پس جس طرح مسلمانوں میں سے غیر محصن پر زنا کی سزا میں سو کوڑے لگتے ہیں اور محصن سنگسار کیا جاتا ہے یہی حال کفار کا بھی ہوگا امام شافعی نے کافر غیر محصن پر زنا میں سو کوڑے لگائے جانے کو کافر محصن کے سنگسار کرنے کی علت قرار دیا ہے اور اصحاب ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ محصن ہونے کے لئے اسلام شرط ہے اس لئے وہ قلب کے ساتھ شافعی کی تعلیل کا معارضہ کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں میں رجم کی علت کوڑے لگنا نہیں ہے بلکہ کوڑے لگنے کی علت رجم ہے پس شافعی نے جو کوڑے لگنے کو رجم کی علت قرار دیا ہے صحیح نہیں کیونکہ وہ دراصل حکم ہے اور محصن کے سنگسار ہونے کو جو حکم بنایا ہے وہ حقیقت میں علت ہے ش۸ دوسری قسم قلب کی یہ ہے کہ مستدل نے جس چیز کو حکم کی علت بنایا ہے سائل اس کو اس حکم کے ضد کی علت بنا دے پس وہ دلیل سائل کے مفید ہو جائے گی اور پہلی دلیل مستدل کے مفید تھی جیسے امام شافعی کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے تو روزۂ قضا کی طرح اس کی تعیین فرض ہے۔ حنفیہ قلب کے ساتھ جواب دیتے ہیں کہ جبکہ رمضان کا روزہ فرض ہے۔ اور اس کا دن معین ہے تو قضا کی طرح اس کے معین کرنے کی ضرورت نہیں شافعی نے فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا ہے حنفیہؒ نے اس کا قلب کرکے فرضیت کو عدم تعیین نیت کی دلیل بنایا اس طرح کہ جب رمضان کا روزہ فرض ہے تو اس کے لئے تعیین نیت کی کیا حاجت ہے کیونکہ خود شارع نے اس کو متعین کر دیا ہے جیسا روزہ قضا دوسری بار تعیین کا محتاج نہیں کیونکہ اس کا ایک بار شرع کی طرف سے متعین ہو جانا کافی ہے پس روزہ رمضان کا بھی یہی حال ہے مگر روزۂ قضا شروع کرنے کے ساتھ متعین ہوتا ہے اور روزہ رمضان شروع کرنے سے قبل شارع کی طرف سے متعین ہو چکا پس روزہ رمضان اور روزہ قضا اس امر میں دونوں مساوی ہیں کہ وہ بعد متعین ہو جانے کے دوسری بار متعین کرنے کے محتاج نہیں ہیں لیکن رمضان شروع کرنے سے پہلے شارع کی طرف سے متعین ہو چکا ہے اس لئے وہ بندے کے متعین کرنے کا محتاج نہیں رہتا یہی وجہ ہے کہ رمضان کے دنوں میں اگر نیت فقط روزے کی کی کہ میں روزہ اللہ کا رکھوں گا اور معین نہ کیا یا بہ نیت نفل کی کی تو روزہ رمضان کا درست ہو جائے گا اور اگر رمضان کے مہینے میں دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ اس نیت سے بھی ادا ہو جائے گا بخلاف روزہ قضا کے کہ وہ شروع کرنے سے قبل چونکہ متعین نہیں ہوتا اس لئے بندے کے ایک بار متعین کرنے کا محتاج ہوتا ہے دیکھو شافعیؒ نے جو روزہ رمضان کی فرضیت کو نیت کے متعین کرنے کی علت بنایا تھا معترض نے اس فرضیت کو ایسا لوٹایا کہ ان کے مدعا کے خلاف پر دلالت کرنے لگی اور قبل اس سے وہ ان کے مفید مدعا تھی اور یہ طریق علت

کے لوٹنے کا ہنایت اچھا ہے اس لئے کہ اس میں علت مستدل کے نقیض حکم پر بعینہ دلالت کرنے لگتی ہے۔

اع واما العكس فنعني به ان يتمسك السائل باصل المعلل على وجه يكون المعلل مضطرا الى وجه المفارقة بين الاصل والفرع ومثاله الحلى اعدت للابتذال فلا يجب فيه الزكوٰة كثياب البذلة قلنا لو كان الحلى بمنزلة الثياب فلا يجب الزكوٰة فى حلى الرجال كثياب البذلة ۲ع واما فساد الوضع فالمراد به ان يجعل العلة وصفا لا يليق بذلك الحكم ۳ع مثاله فى قولهم فى اسلام احد الزوجين اختلاف الدين طرأ على النكاح فيفسده كارتداد احد الزوجين فانه جعل الاسلام علة لزوال الملك

تشریح ۱ع: عکس سے مراد یہ ہے کہ سائل مستدل کی اصل سے اس طرح دلیل پکڑے کہ مستدل کو مجبور ہو کر مابین اصل و فرع کے فرق تسلیم کرنا پڑے مثلاً مستدل کہے کہ زیور استعمال کے واسطے تیار کیا گیا ہے تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں جس طرح استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی حنفیہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر زیور بمنزلے لباس کے ہوتا تو مردوں کے زیور میں بھی زکوٰۃ نہ آتی حالانکہ اگر مرد زیور بنا کر پہن لے تو زکوٰۃ لازم ہوگی عکس دوسری طرح بھی عمل میں لایا جاتا ہے جیسے شافعیہ کہتے ہیں کہ نوافل شروع کرنے سے لازم نہیں ہو جاتے یہاں تک کہ اگر ان کو نمازی خود فاسد کر دے تب بھی ان کی قضا اس پر لازم نہیں آتی اور وجہ اس کی انہوں نے یہ بتائی ہے کہ جب نوافل کر . . . . شروع کر لینے کے بعد ان میں خود فساد آ جائے اس طرح کہ پڑھتے پڑھتے وضو ٹوٹ جائے یا حیض ہو جائے تو ان کا تمام کرنا واجب نہیں ہوتا یا کسی کے سامان میں پانی موجود ہو اور وہ بھول کر تیمم سے نماز پڑھنے لگے پھر اثنائے نماز میں پانی یاد آ جائے تو شافعی کے نزدیک اس کو قضا کرنا واجب نہیں بخلاف حج کے جب اس کے افعال میں شروع کر لینے کے بعد فساد آ جاتا ہے تو ان افعال کا پورا کرنا اور سال آئندہ میں قضا کرنا واجب ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ نوافل شروع کر لینے کے بعد ذمے واجب نہیں ہو جاتے اور جب واجب نہیں ہو جاتے تو ان کو فاسد کر دینے سے ان کی قضا کرنا بھی مصلی کے ذمے لازم نہیں ہوتی جیسا کہ وضو اگر فاسد ہو جائے تو اس فاسد کو پورا کرنا اور تمام کرنا واجب نہیں ہے اسی وجہ سے وضو کے شروع کر لینے کے بعد متوضی کے ذمے وہ لازم نہیں ہو جاتا اور جب لازم نہیں ہو جاتا تو اس کو اپنی خوشی سے فاسد کر دینے سے اس کی قضاء بھی لازم نہیں ہوتی شافعیہ کی اس تقریر کے جواب میں یوں کہا جاتا ہے کہ جب نوافل میں فساد پڑ جانے کے بعد ان کا تمام کرنا واجب نہیں جیسا کہ وضو کا حال ہے تو اسی طرح نفل میں عمل نذر و شروع کی مساوات بھی واجب ہے یعنی نذر ماننے اور شروع کرنے سے لازم ہو جائے جیسا کہ وضو میں نذر اور شروع . . . . . . کرنے کا عمل لازم نہ ہونے میں مساوی ہے یعنی وضو کی نذر ماننے یا اس کو شروع کرے تو اس سے وضو ذمے لازم نہیں ہو جاتا پس شافعیہ نے جس وصف کو نفل میں شروع کرنے کے بعد عدم لزوم کی دلیل بنایا تھا اور وہ وصف یہ ہے کہ اس کے فاسد ہو جانے کے بعد اس کا تمام کرنا واجب نہیں ہوتا اسی وصف کو معترض نے نفل میں عمل نذر و شروع کے مستوی ہونے کی علت

قرار دیا ہے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ شروع کرنے سے لازم ہو جائے اور یہ معلل کے حکم کا نقیض ہے جس کا حکم یہ ہے کہ نفل شروع کر دینے سے لازم نہیں ہو جاتا مگر یہ نقیض صریح نہیں ہے صریح جب ہوتا کہ معترض یہ ثابت کر دیتا کہ نفل شروع کر دینے سے لازم ہو جاتا ہے بلکہ اس نے نقیض مستدل کے ملزوم میں تسویہ ثابت کیا ہے جس کا مستدل انکار نہیں کرتا ہے علاوہ اس کے نذر اور شروع کی برابری باعتبار ثبوت اور زوال کے اصل و فرع میں مختلف ہے کیونکہ نذر اور شروع وضو میں کہ اصل ہے بطریق عدم کے مستوی ہیں کیونکہ وضو شروع اور نذر سے لازم نہیں ہو جاتا اور نذر اور شروع فرع یعنی نفل میں بطریق وجود کے مستوی ہیں اس لئے کہ نفل نذر اور شروع سے لازم ہو جاتا ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ برابر ہونا اصل اور فرع میں باعتبار ثبوت اور زوال کے مختلف ہے تو نفل کا قیاس وضو پر کیسے صحیح ہو سکتا ہے مگر یہ عکس حقیقی نہیں شبیہ بالعکس سمجھنا چاہئے عکس حقیقی یہ ہے کہ شئے کا رجوع طریقہ اول پر کیا جائے جیسے حنفیہ کے اس قول میں کہ جو چیز نذر سے لازم ہو جاتی ہے وہ شروع کرنے سے بھی لازم ہو جاتی ہے جیسے حج اور جو نذر سے لازم نہیں وہ شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوتی جیسے وضو . . .

. . . . دیکھو دوسرا قول پہلے طریق پر عکس ہے اس لئے کہ پہلے قول میں وجود علت وجود کے لئے تھا اور دوسرے قول میں عدم علت عدم کے لئے ہو گیا اور عکس حقیقی علت میں طعن نہیں بلکہ اس سے تو علت کو غیر پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اور اس جگہ معترض کا عکس اس نہج پر نہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ معلل کے قیاس میں نفل کے خود فاسد ہو جانے سے اس کا کام تمام کرنا واجب نہ ہونا ایک وصف ہے جس کو معلل نے نفل شروع کرنے سے لازم نہ ہو جانے کی علت بتایا ہے اور عاکس نے اس وصف کو نذر اور شروع میں مساوات ہونے کی علت قرار دیا ہے . . . . پس اس تقدیر پر شروع کرنے سے نفل کا لزوم واجب ہو جائے گا اس لئے کہ اس کا نذر سے لازم ہو جانا اجماعاً ثابت ہے ش٢ع فساد وضع سے مراد یہ ہے کہ علت ایسا وصف قرار دیا جائے کہ وہ اس حکم کے لائق نہ ہو بلکہ اس حکم کی ضد کا مقتضی ہو۔ ش١ع جیسے شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر خاوند اور بی بی کافر ہوں اور ان میں سے ایک مشرف باسلام ہو جائے تو ایک کے اسلام لانے سے اختلاف دین کا اثر نکاح پر پڑے گا اور نکاح فاسد ہو جائے گا جس طرح دونوں میں سے ایک کے مرتد ہو جانے سے نکاح جاتا رہتا ہے اس دلیل میں اسلام کو زوال ملک کی علت قرار دیا ہے یعنی نفس الاسلام جدائی کا موجب ہے پھر اگر عورت ایسی ہو کہ مرد نے اس سے صحبت نہ کی ہے تو فوراً جدائی ہو جاتی ہے اور اگر صحبت کر چکا ہے تو تین حیضوں کے گذر جانے کے بعد علیحدگی ہوتی ہے اور یہ منظور نہیں کہ ان میں سے جو کافر ہے جب تک اس کو مسلمان ہونے کے لئے نہ کہا جائے اس وقت تک نکاح باقی رہے۔

١ع قلنا الاسلام عهد عاصما للملك فلا يكون مؤثرا في زوال الملك ٢ع وكذلك في مسئلة طول الحرة انه حر قادر على النكاح فلا يجوز له الامة كما لو كانت تحته حرة قلنا وصف كونه حرا قادرا يقتضي جواز النكاح فلا يكون مؤثرا في عدم الجواز ٣ع واما النقض ٤ع فمثل ما يقال الوضوء طهارة فيشترط له النية كالتيمم قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء ٥ع واما المعارضة ٦ع فمثل ما يقال المسح ركن في الوضوء فليسن تثليثه كالغسل ٧ع قلنا المسح ركن فلا يسن تثليثه

ش۱؎ حنفیہ کہتے ہیں کہ اسلام کا لانا ملک کو بچانے والا ہے پس اسلام سے زوال ملک نہ ہوگا پس دونوں میں تفرقہ اس وقت تک واقع نہیں ہوتا جب تک ان میں سے کافر کو مسلمان ہونے کے لئے نہ کہا جائے اور وہ قبول اسلام سے انکار نہ کردے شافعیہ جو اپنے مذہب پر یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ ان میں سے ایک نے مسلمان ہوجانے سے دین کا اختلاف ثابت ہوجاتا ہے پس اختلاف دین فساد نکاح کا موجب ہوتا ہے جیسا کہ دونوں میں سے ایک کے اسلام سے پھر جانے سے نکاح باطل ہوجاتا ہے حنفیہ اس پر یوں اعتراض کرتے ہیں کہ یہ قیاس اپنی اصل وضع میں فاسد ہے کیونکہ وضع علت کے لئے حکم کے ساتھ تناسب ضروری ہے اور اسلام زوال ملک کے مناسب نہیں بلکہ اسلام عہد ہے جو ملک اور حقوق کو بچاتا ہے اور ان کی حفاظت کرتا ہے جیسے کوئی دار الحرب میں مسلمان ہوجائے تو اس کی جان اور مال اور چھوٹے بچے غازیوں کے دستبرد سے محفوظ ہوجاتے ہیں پس اسلام زوال ملک میں مؤثر نہ ہوگا اس لئے یہ چاہئے کہ کافر کو مسلمان ہونے کے لئے کہا جائے اگر وہ مسلمان ہوجائے تو نکاح ان کا بدستور باقی رہے گا اور اگر مسلمان نہ ہو تو فرقت اس ایک کے انکار کی طرف منسوب کی جائے گی اور یہ ایک معقول بات ہے جس کو ہر دانشمند پسند کرے گا ش۲؎ اسی طرح طول حرہ کا مسئلہ ہے کہ جو شخص آزاد ہو اور حرہ عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو تو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا درست نہیں .... اسی طرح کنیز سے بغیر آزاد ہوئے نکاح کرنا درست نہیں پس اس مسئلے میں آزاد ہونا اور آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھنا جواز نکاح کا مقتضی ہے پس یہ وصف عدم جواز نکاح میں کس طرح مؤثر ہو سکتا ہے یہ فساد وضع کی دوسری مثال ہے اور یہ قول شافعیہ کا ہے کہ جب آدمی آزاد ہو اور حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اس کو کنیز سے نکاح کرنا جائز نہیں اور نظیر میں اس کی وہ حنفیہ کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ کنیز سے نکاح کرنا حرہ پر جائز نہیں ہے کیونکہ وصف آزادی اور حرہ کے نان و نفقہ پر قدرت کنیز سے نکاح کرنے کو مانع ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس باعتبار اپنی اصل اور وضع کے فاسد ہے اس لئے کہ شافعیہ نے کنیز سے نکاح جائز نہ ہونے میں مؤثر حرہ کے نکاح پر قدرت حاصل ہونے کو بتایا ہے اور نکاح کا جائز نہ ہونا عجز شرعی ہے اور عجز قدرت کی ضد ہے تو وہ پھر کیسے قدرت کا اثر ہو سکتا ہے فساد وضع بڑا قوی اعتراض ہے جس میں معلل کو جواب کی گنجائش نہیں رہتی اس کو مجبور ہو کر اپنی علت چھوڑ کر دوسری علت اختیار کرنا پڑتی ہے۔ ش۳؎ یہ نام فن مناظرہ کا ہے اہل اصول اس کو مناقضہ کہتے ہیں اور یہ اہل مناظرہ کے نزدیک منع کا مرادف ہے جس سے مراد یہ ہے کہ مقدمہ معین پر دلیل کا طلب کرنا، اصول کی اصطلاح میں مناقضہ اسے کہتے ہیں کہ معترض کا معلل و مستدل کی دلیل کو باطل کرنا کہ بعض صورتوں میں علت تو پائی جاتی ہے اور حکم نہیں پایا جاتا ش۴؎ نقض کی مثال یہ ہے کہ مستدل نے کہا کہ وضو چونکہ طہارت اور پاکیزگی ہے اس لئے اس میں نیت کرنا شرط ہے جیسا کہ تیمم میں نیت کرنا ضروری ہے علمائے حنفیہ اس پر یوں نقض وارد کرتے ہیں کہ کپڑے کا دھونا اور برتن کا دھونا بھی طہارت اور پاکیزگی ہے مگر اس میں نیت کا کرنا کسی کے نزدیک شرط نہیں دیکھو برتن اور کپڑے کے دھونے میں علت تو پائی گئی مگر حکم نہیں پایا گیا۔ شافعیہ:۔ ہمارا کلام ایسی طہارت میں ہے جو عبادت ہو اور کپڑے یا برتن کا دھونا عبادت نہیں ہے۔ حنفیہ:۔ وضو بھی فی نفسہٖ کوئی عبادت نہیں کیونکہ عبادت ایسے فعل کو کہتے ہیں کہ اس کو تعظیم الٰہی کے لئے یا اپنی عاجزی یا ذلت اللہ کے سامنے جتانے کے لئے بجا لائیں اور وضو میں تو پانی کا بہنا ہوتا ہے عبادت کے کوئی معنی اس میں نہیں پائے جاتے صرف وہ تو آدمی کو عبادت یعنی نماز کا اہل بنانے والا ہے۔ ش۵؎ یعنی معارضے کی دو قسمیں ہیں (۱) اول معارضہ فرع کے حکم میں ہو اس طرح کہ معترض دوسری ایسی دلیل لائے جو مستدل کی دلیل کے حکم کو منتفی کرتی ہو تو یہ معارضہ مستدل کے حکم کی ضد کے ساتھ ہوتا ہے اس

طرح کہ جو حکم مستدل فرع میں ثابت کرتا ہے معترض اس کی ضد ثابت کرتا ہے اور یہ قسم صحیح ہے علم اصول میں مستعمل ہے اصولیوں کے نزدیک مناقضے اور معارضے میں یہ فرق ہے کہ تناقض سے خود دلیل ثابت ہو جاتی ہے اور تعارض سے حکم کا ثبوت منع ہو جاتا ہے بغیر اس کے کہ دلیل سے کوئی تعرض کیا جائے مثال اس کی مصنف یوں بیان کرتے ہیں شیخ شافعی کہتے ہیں کہ مسح کرنا وضو کا رکن ہے اس میں تثلیث مسنون ہے جیسا منھ کا پیشانی کے بالوں سے ٹھوڑی کے نیچے تک طول میں اور دونوں کانوں کی لو تک عرض میں اور اور دونوں ہاتھوں کا دونوں کہنیوں کے ساتھ اور دونوں پاؤں کا دونوں ٹخنوں کے ساتھ تین تین بار دھونا مسنون ہے شیخ حنفیہ معارضے میں کہتے ہیں کہ بلا شبہ سر کا مسح کرنا وضو میں رکن ہے لیکن اس کو تین بار کرنا مسنون نہیں جیسے کہ موزوں کے مسح اور تیمم میں تثلیث مسنون نہیں ہے۔ (**دوم**) معارضہ اصل کی علت میں ہو کہ سائل ایسی دلیل لائے جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ معلل نے جس چیز کو اصل کے اندر علت سمجھا ہے وہ علت نہیں ہے بلکہ ایک اور علت ہے جو فرع کے اندر پائی نہیں جاتی اور یہ عام ہے اس سے کہ سائل معارضہ ایک ایسی علت کے ذکر کے ساتھ کرے جو فرع کی طرف اصلاً متعدی نہ ہو یا متعدی ہو ایسی فرع کی طرف جس پر معلل و معارض دونوں کا اتفاق ہو یا ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جس میں ان کا اختلاف ہو (**مثال اول**) حنفیہ لوہے کی بیع میں سود کی اس طرح تعلیل کرتے ہیں کہ وہ وزن ہونے والی شئے ہے پس جب اپنی جنس کے عوض میں بیچا جائے گا تو اس میں زیادتی لینا حرام ہے مثلاً ایک سیر لوہا ایک سیر لوہے کے عوض بیچے تو درست ہے اور ایک سیر لوہے کی بیع سوا سیر لوہے کے بدلے میں حرام ہے جیسا کہ چاندی سونے کا حال ہے پس شافعیہ یہاں معارضہ کریں کہ ہمارے نزدیک اصل یعنی چاندی سونے میں علت ثمنیت ہے نہ وزن اور یہ علت لوہے کی طرف متعدی نہیں ہوتی کیونکہ وزن ہونے والی چیز ہے تو ہمارے نزدیک اس میں زیادتی حرام نہیں (**مثال دوم**) حنفیہ چونے میں سود کی علت اتحاد جنس و قدر قرار دیتے ہیں قدر سے مراد یہ ہے کہ وہ تل کر یا پیمانے میں ناپ کر بکتا ہے تو جب اپنی جنس کے بدلے میں بیچا جائے تو اس میں زیادتی لینا حرام ہے جیسا کہ گیہوں اور جو اور کھجور اور نمک کا حال ہے پس مالکی یہاں یوں معارضہ کرے کہ گیہوں وغیرہ میں علت قدر و جنس نہیں ہے بلکہ علت یہ ہے کہ وہ قابل رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے کے ہیں اور یہ امر چونے میں معدوم ہے اگرچہ یہ علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جس پر سائل اور مستدل کا اتفاق ہے اور وہ چاول اور جوار اور باجرہ ہے (**مثال سوم**) کوئی شافعی المذہب مثال مذکور میں یوں معارضہ کرے کہ اصل یعنی گیہوں وغیرہ میں سود کی علت یہ ہے کہ وہ کھانے کی قسم سے ہیں اور یہ علت چونے میں نہیں پائی جاتی اور یہ علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جس کی بابت سائل و معلل میں خلاف ہے اور وہ پھل اور ایسی چیزیں ہیں جو قدر شرعی میں داخل نہ ہوں مثلاً ککڑی آم خربوزہ امرود اور سیب وغیرہ تو ان میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک کا بدلے میں دو کے لینا درست ہے اسی طرح بیع ایک مٹھی گیہوں کے بدلے میں دو مٹھی گیہوں کے یا ایک انڈے کے بدلے میں دو انڈوں کے یا ایک کھجور کے بدلے میں دو کھجور کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ ککڑی اور آم وغیرہ ان چیزوں میں داخل ہیں جو ناپ کر یا تل کر نہیں بکتیں اور ایک مٹھی اور دو مٹھی گیہوں اور ایک انڈا اور دو انڈے اور ایک کھجور اور دو کھجوریں قدر شرعی میں داخل نہیں ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک ان میں زیادتی درست نہیں ہے کیونکہ کھانے کی قسم سے ہیں معارضے کی یہ تینوں قسمیں باطل ہیں اس لئے کہ جس وصف کا سائل دعا کرتا ہے خواہ وہ متعدی ہو یا غیر متعدی وہ اس وصف کے منافی نہیں ہے جس کا معلل دعویٰ کرتا ہے کیونکہ ایک ایک حکم کئی کئی علتوں سے ثابت ہوتا ہے پس اگر سائل کا وصف متعدی نہ ہوگا تو معارضے کا فساد ظاہر ہے کیونکہ تعلیل سے مقصود علت کا تعدیہ ہوتا ہے اور جب کہ تعلیل تعدیے سے خالی ہوگی تو فائدہ و مقصود سے خالی ہونے کی وجہ سے باطل ہوگی اور جب کہ تعلیل باطل ہوئی تو معارضہ بھی باطل ٹھیرا اور اگر سائل کا وصف متعدی ہوگا تو

بھی معارضہ فاسد ہوگا کیونکہ اس کا تعلق متنازع فیہ کے ساتھ نہیں مگر یہ کہ معارضہ اس علت کے عدم کا افادہ کرے گا جس کو سائل معارض نے فرع میں پیدا کیا ہے اور اس علت کا فرع میں نہ پایا جانا حکم کے عدم کا موجب نہیں ہے جائز ہے کہ حکم فرع میں دوسری علت کی وجہ سے ثابت ہو **قال** حضرت مصنف نے شروع فصل میں آٹھ نمبر میں بیان کی تھی۔ لیکن بیان سات کا کیا ہے۔ فرق کا کہیں ذکر **مولانا** فرق کا بیان ہم کئے دیتے ہیں۔ فرق اسے کہتے ہیں کہ مستدل کے قیاس کے جواب میں معترض مقیس علیہ یعنی اصل کے اندر ایک ایسا وصف بیان کرے جس کو علت میں مداخلت ہو اور وہ بعینہ مقیس یعنی فرع کے اندر نہیں پایا جاتا پس معترض کے اعتراض کا حاصل یہ ہوتا ہے قائس جس وصف کو علت قرار دیتا ہے معترض اس وصف کے علت ہونے سے انکار کرکے اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ یہ وصف مع دوسری شئے کے علت ہے غرض کہ جو وصف اصل میں موجود ہوتا ہے فرع میں معدوم ہوتا ہے بعض کتب میں یوں لکھا ہے کہ جو معارضہ مقیس علیہ کی علت میں ہوتا ہے اسے فرق کہتے ہیں جمہور اہل اصول کا یہی مذہب ہے کیونکہ معترض ایسی علت کو لاتا ہے جس سے اصل اور فرع میں فرق واقع ہو جاتا ہے اور بعض اصولی کہتے ہیں کہ فرق یہ ہے کہ معترض مقیس علیہ یعنی اصل کے معارضے میں فرق کی تصریح کردے اور یوں کہے کہ جو کچھ تم نے بیان کیا ہے اس سے حکم کا ثبوت فرع میں لازم نہیں آتا کیونکہ فرع میں اور اصل میں باعتبار اس بات کے فرق پایا جاتا ہے کہ حکم اصل میں ایسے وصف کے ساتھ متعلق ہے کہ وہ وصف فرع میں مفقود ہے اور اگر فرق کی تصریح نہ کرے بلکہ معارضے سے اس بات کا بیان مقصود ہو کہ مستدل کی دلیل سے علیت ثابت نہیں ہوتی تو یہ فرق نہ ہوگا اسی لئے ایسا معارضہ مقبول ہے اور فرق مقبول نہیں کیونکہ ایسے معارضے کا حاصل مطلب ممانعت کی طرف رجوع کرتا ہے اہل مناظرہ کے نزدیک فرق قابل قبول ہے اور جمہور اہل اصول اس کو باطل جانتے ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ کلام لطیف مقبول کو فرق کے ضمن میں لانے سے معترض کے لئے بہتر ہے کہ اس کلام کو بعینہ ممانعت کے ضمن میں ذکر کرے تاکہ وہ کلام اپنے مادے اور ہیئت کے ساتھ مقبول ہو جائے کیونکہ جو کلام فی نفسہ صحیح ہو یعنی فی الحقیقت علت موثرہ کے لئے منع ہو دے اس کو جب بطور فرق کے وارد کیا جائے گا تو جدلی اس کی توجیہ کو منع کرے گا اس لئے یہی واجب ہے کہ اس کو بطریق منع کے وارد کیا جائے ... اس صورت میں جدلی کو اس کے رد کرنے کی مجال نہیں رہتی انہوں نے فرق کو اس لئے فاسد قرار دیا ہے کہ اس میں منصب مستدل کا غصب ہے کیونکہ معترض جب تک منکر ہوتا ہے اس وقت تک جاہل اور راہ راست کا طالب ہوتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ مستدل پورا حال بتا کر تسکین کردے مگر جب انکار کے بعد خود علت کا دعویٰ کرنے لگتا ہے تو وہ مدعی ٹھہر جاتا۔ اور دوسرے کی راہنمائی و بیان کا خواہاں نہیں رہتا اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ نزاع جدلی ہے مقصود ان کا تو اس سے یہ ہے کہ بحث میں خبط نہ واقع ہو ورنہ مستدل کا منصب حاصل کر لینا اظہار ثواب کا فائدہ بخشتا ہے اور اب تک کوئی ایسی وجہ معلوم نہیں جو اس کے ممنوع ہونے پر روشنی ڈالتی اور ممنوع ہو بھی کیونکر سکتا ہے اگر ایسا ہو تو سمجھنا چاہئے کہ اظہار صواب سے منع کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں شک نہیں کہ دلیل کا تمام کرنا ثبوت حکم پر متوقف ہے اور معترض حکم کے منافی کو ثابت کر دینے سے حکم کو باطل کرتا ہے اور اس طرح دلیل قطعاً باطل ہو جاتی ہے پھر یہ امر دلیل پر منع وارد کرنے سے اولیٰ ہے اس لئے کہ منع سے مقدمہ باطل نہیں ہوتا بلکہ دائرہ احتمال میں آجاتا ہے اور اس طرح باطل کرنے سے کذب اس کا ظاہر ہو جاتا ہے یہاں تک کہ مستدل کو اس کے تمام کرنے کی کسی طرح توقع نہیں رہتی پس حق ظاہر ہو جاتا ہے اس لئے غصب منصب مستدل کا ممتنع قرار دینا جس میں ایک قسم کا اظہار صواب ہے تحکم ہے بلکہ یہ منع سے اولیٰ ہے اس لئے کہ منع میں تو مستدل کو اپنے کلام کے تمام کرنے کی طمع مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنے کے ذریعہ سے باقی رہتی ہے اور جبکہ دلیل اس کے مقدمہ کے بطلان پر قائم ہو جاتی ہے تو اس کی طمع کی جڑ کٹ جاتی ہے نظیر اس کی یہ ہے کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ زید کے پاس عمرو کا غلام گروی

ہے تو زید کو بغیر اذن عمرو کے یہ حق حاصل نہیں کہ اس غلام کو آزاد کردے کیونکہ مرتہن کا آزاد کرنا ایک ایسا تصرف ہے جو راہن کے حق کو باطل کرتا ہے اس لئے مرتہن کا آزاد کرنا باطل ہوگا جس طرح مرتہن کا آزاد کرنا باطل ہوگا اسی طرح مرتہن کا بغیر اذن راہن کے مرہون کو بیچ دینا باطل ہے اور ایسی بیع رد ہو جاتی ہے پس حنفیہ میں سے جن کے نزدیک فرق جائز ہے انہوں نے اس قیاس پر یوں اعتراض کیا ہے کہ آزاد کرنے میں اور بیع میں فرق ہے اس لئے کہ بیع میں فسخ کا احتمال ہے اور آزادی میں فسخ کا احتمال نہیں کیونکہ بیع میں راہن کو نفاذ سے روک دینے کا حق پہنچتا ہے پس بیع اس کے روک دینے سے فسخ ہو جاتی ہے اور آزاد کر دینے کی صورت میں راہن کے حق کا اثر اس طرح ظاہر نہیں ہو سکتا کہ وہ آزادی کے نفاذ کو منع کردے پس آزادی متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ مرتہن کا اگر حق غلام سے متعلق ہے تو وہ محض تصرف میں ہے نہ غلام کی ذات میں اس واسطے کہ غلام کی ذات میں راہن کا حق باقی ہوتا ہے اور آزادی اسی پر موقوف ہے اس لئے آزاد کرنے کا قیاس بیع پر صحیح نہیں ہے سائل کا یہ اعتراض کہ بطور فرق کے وارد ہوا ہے۔ حقیقت میں اصل کی علت میں معارضہ ہے کیونکہ معترض یہ کہتا ہے کہ مرہون شے کی بیع جائز نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ وہ واقع ہو جانے کے بعد فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور یہ علت فرع یعنی آزاد کرنے میں نہیں پائی جاتی پس یہ سوال اگرچہ فی نفسہ مقبول ہے لیکن اس وجہ سے فاسد ہو گیا ہے کہ اس کو سائل نے بطور فرق کے وارد کیا ہے اور مناسب یہ تھا کہ بطریق ممانعت کے وارد کیا جاتا یعنی معترض قائس سے یوں کہتا کہ اس قیاس میں اصل بیع اور فرع آزاد کرنا ہے پس اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ یہاں اصل کا حکم باطل ہے تو یہ جائز نہیں اس لئے کہ ہمارے نزدیک مرتہن کی بیع کا حکم یہ ہے کہ وہ راہن کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے وہ اجازت دے دیتا ہے تو نافذ ہو جاتی ہے ورنہ فسخ ہو جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ باطل نہیں موقوف ہے کیونکہ باطل تو یہ ہے کہ راہن کی اجازت کے بعد بھی نافذ نہ ہو سکے اور جب کہ اصل کا حکم یہ ہے کہ وہ راہن کی اجازت پر موقوف ہے پھر فرع کے حکم میں اگر تم نے بطلان کا ادعا کیا تو اصل اور فرع کے حکم مماثل نہ ہوں گے اور قیاس تمہارا صحیح نہ ہوگا اگر تمہارے نزدیک فرع کا بھی یہی حکم ہے کہ آزادی راہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے ....

... تو یہ حکم صحیح نہیں کیونکہ آزادی کے فسخ کا احتمال نہیں ہوتا وہ ایسی چیز ہے کہ ثبوت کے بعد اس میں فسخ آ ہی نہیں سکتا۔ دوسری نظیر اس کی یہ ہے کہ شافعی قتل عمد میں کہتے ہیں کہ وہ آدمی مضمون کا قتل ہے اس لئے کہ وہ مال کو واجب کرتا ہے جیسا کہ قتل خطا مال کو واجب کرتا ہے۔ حنفیہ اس پر یوں اعتراض کرتے ہیں کہ قتل عمد قتل خطا کے مثل نہیں ہے کیونکہ قتل خطا میں مثل پر قدرت نہیں اس لئے کہ مثل جزائے کامل ہے اور قتل خطا میں جنایت قتل عمد سے کم ہے اس لئے اس میں مثل یعنی قصاص واجب نہیں ہے اعتراض وارد کرنے کا یہ طریق ایسا ہے کہ جدلی اس کو قبول نہیں کرے گا اس لئے یہ مناسب ہے کہ اس اعتراض کو ممانعت کے پیرائے میں وارد کریں اور اس کلام کی توجیہ بطور ممانعت کے یوں ہے کہ اصل یعنی قتل خطا میں مال جو مشروع ہوا ہے وہ قصاص کا خلیفہ ہے کیونکہ حکم اس کا یہ تھا کہ قاتل پر قصاص جاری ہو لیکن قصاص واجب اس لئے نہیں ہوا کہ جنایت میں قصور ہے اور وہ یہ کہ قاتل سے قتل خطاء سرزد ہوا ہے تو ایسی حالت میں قتل کا مثل واجب نہیں ہوگا اس لئے قاتل پر مال واجب ہو جاتا ہے جو ایسے محل میں قصاص کا خلیفہ ہے اور اگر فرع یعنی قتل عمد میں مال واجب ہو اس طرح کہ ولی کو اختیار ہو کہ چاہے قصاص لے اور چاہے دیت تو یہ اس کے مماثل نہ ہو کیونکہ یہ مال کا لینا بطور مزاحمت کے ہوگا نہ خلیفیت کے طریق پر اس لئے کہ خلف اصل کی مزاحمت نہیں کرتا ہے بلکہ خلف اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ اصل کے پائے جانے میں تعذر ہو۔ تو چونکہ قتل خطا میں بسبب قصور جنایت کے قصاص کا پایا جانا متعذر ہے اس لئے مالی دیت اس کی خلیفیت کرتا ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو حکم اصل میں ثابت ہے اس کی مثل یہاں فرع میں مفقود ہے کیونکہ اصل یعنی قتل

خطا میں حکم یہ ہے کہ مال کی خلفیت قصاص واجب ہے اور فرع یعنی قتل عمد میں مال کا واجب ہونا بطور مزاحمت قصاص کے ہے اسی لئے حنفیہ کہتے ہیں کہ جب قتل عمد میں ولی قصاص کو چھوڑ دیتا ہے تو رضامندی سے مال واجب ہوتا ہے بطریق صلح کے خواہ وہ مال بقدر دیت کے ہو یا کم و بیش اور شافعیؒ کے نزدیک چونکہ قصاص غیر معین ہے اس لئے مال بقدر دیت کے واجب ہوتا ہے جب کہ ولی قصاص چھوڑ دے۔

۱ع فصل ۲ع الحكم ۳ع يتعلق بسببه ويثبت بعلته ويوجد عند شرطه ۴ع فالسبب ما يكون طريقا الى الشيئ بواسطة كالطريق فانه سبب للوصول الى المقصد بواسطة المشي والحبل سبب للوصول الى الماء بالادلاء فعلى هذا ما كان طريقا الى الحكم بواسطة يسمى سببا له شرعا ۵ع ويسمى الواسطة علة

ش۱ع جب کہ مؤلف علیہ الرحمۃ دلائل شرعیہ یعنی اصول اربعہ کی بحثیں ختم کر چکے تو اب انہوں نے ان احکام شرعیہ کو بیان کرنا چاہا جو ان دلائل سے ثابت ہوتے ہیں ش۲ع حکم سے مراد فعل مکلف کی صفات و کیفیات ہیں جو خطاب شارع کے متعلق ہونے کے بعد فعل مکلف کے لئے ثابت ہوتی ہیں جیسے وجوب ندب فرضیت عزیمت رخصت حلت حرمت جواز فساد اور کراہت حکم جو خطاب شارع کے معنی میں ہے وہ واجب کرنا اور حرام کرنا وغیرہ ہے اور خطاب کا اثر وجوب و حرمت وغیرہ ہے اور ان کے ساتھ متصف مکلف کا فعل ہے اور حاکم اللہ تعالیٰ ہے نہ عقل اور یہ تمام باتیں حجج اربعہ یعنی کتاب و سنت اور اجماع و قیاس سے ثابت ہوتی ہیں اگرچہ خود قیاس سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ فرع میں اُس کی وجہ سے حکم ظاہر ہو جاتا ہے لیکن یہ ظہور بھی ایک قسم کے ثبوت کا درجہ رکھتا ہے اس لئے قیاس بھی افادہ حکم کے لئے ادلۂ اربعہ میں داخل ہے ش۳ع یعنی حکم متعلق ہوتا ہے اپنے سبب سے اور ثابت ہوتا ہے علت سے اور پایا جاتا ہے شرط کے پائے جانے پر ش۴ع فعلی هذا کل ما کان طریقا الی الحکم بواسطة یسمی سببا شرعاً سبب وہ ہے جو کسی شے کا راستہ ہو اور درمیان میں واسطہ ہو مانند راستے کے کہ وہ سبب وصول مقصود کا ہوتا ہے بوجہ چلنے کے اور مانند رسی کے کہ وہ پانی تک پہنچنے کا سبب ہے بوجہ ڈول ڈالنے کے۔ ش۵ع اور واسطے کا نام علت ہے سبب چونکہ حکم کی طرف پہنچانے والا ہوتا ہے اور حکم میں مؤثر نہیں ہوتا . . . . اس لئے حکم میں اثر کرنے کے لئے علت کا ہونا ضروری ہے جو حکم کے اور سبب کے درمیان میں متوسط ہوتی ہے۔ علت شرع کی اصطلاح میں امر خارج مؤثر کو کہتے ہیں اسی کی طرف حکم کا وجوب بغیر توسط کے مضاف ہوتا ہے بخلاف شرط کے کہ اُس کے پائے جانے کے ساتھ مشروط پایا جاتا ہے مگر مشروط کا وجود اس کی طرف مضاف نہیں ہوتا اور علت العلۃ بھی بمنزلے علت کے ہوتی ہے مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ اس کی طرف حکم کا وجوب کسی دوسرے کے توسط کے ساتھ مضاف ہوتا ہے اور وہ متوسط علت ہے اور علت عقلی کی حقیقت یہ ہے کہ جب دو شے کو اس وضع سے پایا کریں کہ ان میں کسی قسم کا اتحاد خاص درمیان میں ہے تو ان میں سے جب ایک شے کو دیکھیں تو دوسری شے کے بھی وجود والآن کا یقین حاصل رہتا ہے یہ یقین بار بار تجربے

سے پیدا ہوتا ہے یہاں تک کہ دونوں شے لازم وملزوم سمجھی جاتی ہیں۔ علت تام عقلی کو معلول پر تقدم بالذات ہے جیسے چھلّے کو اپنی حرکت پر تقدم ہے اور خاصیت اس متقدم کی یہ ہے کہ متاخر کا وجود بغیر اس کے حاصل نہیں ہوتا یعنی اوّل اس علت کو کہ متقدم ہے وجود حاصل ہوتا ہے پھر معلول اُس کی وجہ سے وجود میں آتا ہے۔ مگر علت بے معلول کے کسی مکان وزمان میں موجود نہیں ہوسکتی صرف اسی قدر ہوتا ہے کہ جب متقدم کی ذات کی طرف خیال کرتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اپنے معلول سے اس وجہ سے پیشتر ہے کہ اُس کی علت ہے

ع۱ مثاله فتح باب الاصطبل والقفص وحل قيد العبد فانه سبب للتلف بواسطة توجد من الدابة والطير والعبد ع۲ والسبب مع العلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة دون السبب ع۳ الا اذا تعذرت الاضافة الى العلة فيضاف الى السبب حينئذ ع۴ وعلى هذا ع۵ قال اصحابنا اذا دفع السكين الى الصبى فقتل به نفسه لايضمن ع۶ ولوسقط من يد الصبى فجرحه يضمن ع۷ ولو حمل الصبى على دابة فسيرها فجالت يمنة ويسرة فسقط ومات لايضمن ع۸ ولودل انسانا على مال الغير فسرقه او على نفسه فقتله او على قافلة فقطع عليهم الطريق لايجب الضمان على الدّالّ ع۹ وهذا بخلاف المودع اذا دل السارق على الوديعة فسرقها اودل المحرم غيره على صيد الحرم فقتله لان وجوب الضمان على المودع باعتبار ترك الحفظ الواجب عليه لا بالدلالة وعلى المحرم باعتبار ان الدلالة محظور احرامه بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط فيضمن بارتكاب المحظور لا بالدلالة

ش۱ع مثلاً اصطبل کا دروازہ کھول دینا اور پنجرے کی کھڑکی کھول دینا اور غلام کی زنجیر کھول دینا ہر ایک ان میں سے سبب ہے تلف کا بوجہ واسطے کے جو پایا جاتا ہے گھوڑے پرند اور غلام سے اور یہی تینوں باتیں گھوڑے اور غلام کے بھاگ جانے اور پرند کے اڑ جانے کی شرط ہیں کیونکہ قید بند بھاگنے سے مانع تھی۔ لیکن اس سبب اور شرط کے اور بھاگنے کے درمیان میں فاعل مختار کا فعل حائل ہے جو علت ہے کیونکہ گھوڑا اور غلام اپنے اختیار سے بھاگے ہیں اور پرند اپنے اختیار سے اُڑا ہے اور یہ فعل سبب اور شرط کی طرف منسوب نہیں ہے اس لئے کہ یہ لازم نہیں ہے کہ جب گھوڑے کا دروازہ کھول دیا جائے یا جس غلام کو رہا کر دیا جائے یا جس پرند کے قفس کی کھڑکی کھول دی جائے تو وہ ضرور بھاگ بھی جائیں اور کھولنا شرط ہے بھاگنے پر مقدم ہے اس لئے یہ شرط سبب کے حکم میں ہے نہ علت کے جس کی طرف پرند اور گھوڑے اور غلام کا تلف کرنا مضاف نہیں ہوسکتا۔ ش۲ع اور سبب جب علت کے ہمراہ جمع ہو جاتا ہے تو حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا کیونکہ علت حکم میں مؤثر ہے اور اس کو ثابت کرتی ہے اور سبب

صرف اس کی طرف پہنچانے والا ہے پس علت ہی اس کام کے لئے بہتر ہوگی کہ حکم اس کی طرف منسوب ہو اسی لئے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کھولنے والے پر گھوڑے اور غلام اور پرند کی قیمت کا تاوان نہیں آئے گا مگر امام محمدؒ کہتے ہیں کہ پرند کا اڑنا اور گھوڑے کا بھاگنا کھولنے کی طرف منسوب ہے اس لئے یہ علت کے حکم میں ہے اسی وجہ سے کھولنے والے پر تاوان لازم آئے گا کیونکہ جانور کا فعل ضائع و باطل و ناچیز ہے پس اگر کھولتے ہی بھاگ جائیں تو تاوان لازم ہوگا کیونکہ پرند اور گھوڑے کا وحشت کرنا اور بھاگنا امر طبعی ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں بس حکم کھولنے کی طرف مضاف ہوگا جیسا کہ مشک کے چیر دینے سے پانی کے بہ جانے میں تاوان لازم آتا ہے کیونکہ سیلان پانی کے لئے بھی امر طبعی ہے مگر یہ استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ اگر امام محمدؒ کی مراد افعال طیور واسپ کے باطل وضائع ہونے سے یہ ہے کہ حکم کی اضافت ان کی طرف نہیں ہوسکتی تو یہ مسلم ہے لیکن اعتبار اس کا شرط سے قطع حکم میں منافی نہیں اور اگر یہ مراد ہے کہ مطلقاً باطل و ناچیز ہے یہاں تک کہ قطع حکم میں غیر سے معتبر نہیں تو یہ ممنوع ہے جیسے کوئی شخص تعلیم یافتہ کتے کو شکار کے پیچھے بسم اللہ کہہ کر چھوڑے اور کتا چھوڑنے کے بعد شکار کرنے میں وقفہ کرے اس طرح کہ آرام کے لئے ٹھہر رہے یا کچھ کھانے لگے یا پیشاب کرے اور پھر شکار کرے تو شکار درست نہیں اس لئے کہ یہ شکار کتے کو شکار کے پیچھے چھوڑنے سے نہ ہوگا بلکہ گویا کتے نے بطور خود شکار کیا ہے کیونکہ کتے کا فعل یعنی شکار کا پیچھا چھوڑ دینا اس بات میں باطل وضائع ہے کہ حکم اس کی طرف مضاف نہیں ہوتا کیونکہ وہ بہائم سے ہے لیکن وہ اس بات میں معتبر ہے کہ اس کے بعد کتے کا شکار کرنا شکاری کے چھوڑنے سے نہ ہوگا۔ ش۳ع مگر جہاں نسبت علت کی طرف عقلاً و شرعاً متعذر ہو تو سبب کی طرف اس وقت حکم منسوب ہوگا۔ ش۴ع یعنی اس قاعدے کی بنا پر کہ جب اضافت علت کی طرف متعذر ہو۔ ش۵ع علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے چھری بچے کے ہاتھ میں دیدی کہ اس کو پکڑے رہو میں ابھی لے لوں گا اور بچہ اپنے جسم میں مار کر مرگیا تو دینے والے پر دیت لازم نہ آئے گی۔ کیونکہ یہاں قتل خود بچے کے فعل کی طرف منسوب ہے یہاں چھری دینے والے کا فعل سبب ہے اور علت بچے کا اپنے نفس کو قتل کرنے کا قصد ہے اور یہ قصد اس سبب اور حکم کے درمیان حائل ہے۔ ش۶ع ہاں اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گری اور بچہ زخمی ہوگیا تو دینے والے پر ضمان لازم آئے گا کیونکہ اس وقت میں کسی فاعل مختار کا فعل حکم اور سبب یعنی بچے کو سپرد کرنے کے درمیان میں حائل نہیں ہے جس کی طرف حکم کی اضافت کی جائے کیونکہ زخم بچے کے فعل اختیاری سے نہیں لگا ہے ش۷ع اور اگر کسی نے بچے کو چوپائے پر بٹھا دیا اور بچے نے اسے چلایا اور وہ دائیں بائیں کودا بچہ گر گیا اور مر گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا اگرچہ سوار کرانا سبب ہے ہلاکت کا لیکن بچے کا فعل اختیاری کہ علت ہے اور وہ چلانا ہے سبب اور علت میں حائل ہے اسی لئے اس علت کی طرف ہلاکت کا فعل منسوب ہوگا ہاں اگر سوار کرانے والا ہی ہانک دیتا اور بچہ گر کر مرجاتا تو اس پر ضمان لازم آتا۔ ش۸ع اور اگر کسی شخص نے کسی آدمی کو دوسرے کا مال بتلا دیا اور اس نے چرا لیا یا خود اس شخص کو بتلایا اور اس نے مار ڈالا یا قافلے کو بتلایا اور ان کے راستے پر لوٹ مار ہوگئی۔ ان تینوں مسئلوں میں بتلانے والے پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ بتلانا سبب حقیقی و محض ہے کہ اس کے اور حکم کے درمیان میں جو علت متوسط ہے وہ اس سبب کی طرف مضاف نہیں ہے اور حکم اس علت کی طرف مضاف ہے سبب کی طرف مضاف نہیں اور علت افعال اختیاریہ میں سے ہے یہ پانچوں مسئلے متفرع ہیں۔ اصول مذکورہ پر اور وہ یہ ہے کہ سبب و علت جب جمع ہو جاتے ہیں تو حکم علت کی طرف مضاف ہوتا ہے مگر چھری کے بچے کے ہاتھ سے چھوٹ پڑنے کے ... مسئلے کا حکم سبب کی طرف مضاف ہے اور یہ استثنائے مذکور پر متفرع ہے اگر یہاں یہ سوال کیا جائے کہ کوئی محرم کسی شخص کو حرم کا شکار بتادے جس کو وہ مار ڈالے یا مودع مال ودیعت کسی کو جتادے اور وہ اسے چرا لے تو یہ بتا دینا اور جتا دینا بھی سبب محض ہے اور اس کا وہی حکم ہونا چاہیئے جو چور کو مال کے بتا دینے کا حکم ہے اس کا جواب مؤلف یوں دیتے ہیں۔ ش۹ع اور مودع

کا حکم اس کے خلاف ہے یعنی جس شخص کے پاس امانت رکھی ہوئی ہے اس نے چور کو امانت کا حال بتلا دیا اور چور نے چرا لیا یا محرم نے یعنی اس شخص نے جس نے حج کا احرام باندھا ہوا ہے اس نے حرم کا شکار شکاری کو بتلا دیا اور شکاری نے شکار کو مار ڈالا تو دونوں صورتوں میں ضمان آوے گا کیونکہ مودع پر ضمان اس سبب سے ہے کہ اس نے حفاظت کو چھوڑ دیا جو اس کے ذمے واجب تھی۔ اور بتلانے کے سبب ضمان واجب نہیں اور محرم پر ضمان اس سبب سے ہے کہ شکار کا بتلانا اس کے احرام کے ممنوعات میں سے ہے جیسے خوشبو کا لگانا اور دھوئے ہوئے کپڑے کا پہننا اس کو ممنوع ہے۔ غرض ضمان یہاں بسبب ممنوع کام کرنے کے ہے بتلانے سے نہیں گو کہ شکار کا بتانا سبب ہے لیکن محرم پر سزا اس وجہ سے واجب ہوگی کہ اس نے اس امن کو توڑ ڈالا جو اس پر احرام کے باندھنے کی وجہ سے لازم آئی تھی جیسا کہ مودع پر تاوان اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ اس حفاظت کو جو اس کے ذمے امانت رکھنے کی وجہ سے لازم ہو گئی تھی ترک کر دیتا ہے۔

۱ع الا ان الجناية انما تتقرر بحقيقة القتل فاما قبله فلا حكم له لجواز ارتفاع اثر الجناية بمنزلة الاندمال فی باب الجراحة ۲ع وقد يكون السبب بمعنى العلة فيضاف الحكم اليه ومثاله فيما يثبت العلة بالسبب فيكون السبب فی معنى العلة لانه لما ثبت العلة بالسبب فيكون السبب فی معنى علة العلة فيضاف الحكم اليه ۳ع ولهذا ۴ع قلنا اذا ساق دابة فاتلف شيئا ضمن السائق والشاهد اذا اتلف بشهادة مالا فظهر بطلانها بالرجوع ضمن لان سير الدابة يضاف الی السوق وقضاء القاضی يضاف الی الشهادة لما انه لا يسعه ترك القضاء بعد ظهر الحق بشهادة العدل عنده فصار كالمجبور فی ذلك بمنزلة البهيمة بفعل السائق

ش ۱ع مگر محرم کے ذمے جنایت اسی وقت لگائی جائے گی کہ قتل پا یا جائے قتل شکار سے پہلے جنایت نہیں پائی جائے گی۔ کیونکہ ممکن ہے کہ جنایت کا اثر باقی نہ رہے جس طرح زخم، مندمل اور درست ہو جائے اور اگر غیر محرم حرم کا شکار کسی شکاری کو بتلائے اور وہ اس کو مار ڈالے تو بتانے والے پر کچھ تاوان واجب نہیں ہے کیونکہ محرم پر جزا احرام کی حالت میں امر ممنوع کرنے کی وجہ سے ہے اور دوسرے کا بتانا سبب محض ہے اور سبب محض سے تاوان لازم نہیں کیونکہ حرم کے شکار کا محفوظ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ آدمیوں سے دور ہے تاکہ اس کو غیر محرم کا بتا دینا نقض امن سمجھا جائے بلکہ حرم کا شکار حرم محترم کی تعظیم کے لئے محفوظ ہے پس حرم کے اندر شکار سے تعرض کرنا اموال مملوکہ موقوفہ کے تلف کرنے کے بمنزلے ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر کئی شکاری مل کر حرم کا ایک شکار مارتے ہیں تو سب پر ایک ہی جانور کا تاوان لازم آتا ہے اور ان کے متعدد ہونے کی وجہ سے متعدد تاوان لازم نہیں آتے بخلاف اس تاوان کے جو حالت احرام کی وجہ سے واجب ہوتا ہے کہ اگر کئی محرم ایک ہی شکار کو بتائیں تو ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ تاوان بوجہ احرام کے واجب ہوگا جیسا

کہ اگر کئی شخص مل کر عمدًا ایک آدمی کو مار ڈالتے ہیں تو سب پر قصاص عائد ہوتا ہے۔ ش۲ ع اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے تب حکم اس کی طرف منسوب ہوتا ہے یہ وہاں ہوتا ہے جہاں سبب کی وجہ سے علت پیدا ہو کیونکہ جب علت سبب کی وجہ سے ثابت ہوئی تو سبب علت العلت کے معنی میں ہوگا اور حکم اس کی طرف منسوب ہوگا اور سبب سبب حقیقی نہ رہے گا۔ ش۳ ع یعنی اس وجہ سے کہ سبب جب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو حکم اس کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ ش۴ ع علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے چوپائے کو چلایا اور اس نے دوڑ کر یا سینگ مار کر کسی شئے کو ضائع کر دیا تو چلانے والا ضامن ہوگا اور گواہ نے جب گواہی دے کر مال تلف کرایا اس کی گواہی کا دروغ ہونا ثابت ہوا اس طرح کہ اس نے گواہی سے رجوع کیا تو ضامن ہوگا۔ پہلی صورت میں چوپائے کا چلنا چلانے والے کی طرف منسوب ہے اور قاضی کا حکم گواہی کی طرف منسوب ہے کیونکہ عادل کی گواہی کے بعد حق امر کے ظاہر ہونے پر قاضی قضا کو نہیں چھوڑ سکتا گویا وہ مجبور ہو گیا جس طرح جانور چوپایہ چلانے کے فعل سے مجبور ہوا، پس جانور کا ہانکنا سبب ہے اس کے تلف کرنے کا اور یہ سبب علت کے معنی میں ہے جانور کے ہانکنے کو تلف کرنے میں کوئی اثر نہیں البتہ وہ تلف کرنے کی طرف پہنچانے والا ہے علت دراصل جانور کا پاؤں سے روند ڈالنا ہے جو ہانکنے کی وجہ سے حادث ہوتا ہے پس اس کے لئے علت کا حکم ہوگا کیونکہ حکم مضاف ہے علت کی طرف اور علت مضاف ہے سبب کی طرف پس سبب حکم . . . . کے لئے محض علۃ العلۃ ہوگا محل کے بدل کی طرف رجوع کرے گا نہ جزائے مباشرت کی طرف۔ اور محل کا بدل دیت و قیمت ہے جو ہانکنے والے پہ لازم آئے گی اگر آدمی مر گیا ہوگا تو اس کا کفارہ قتل و قصاص اس پہ لازم نہ آئے گا اور نہ مقتول کی میراث سے محروم ہوگا کیونکہ دراصل قتل کرنے اور مار ڈالنے کا مرتکب ہانکنے والا نہیں یہاں ایک صورت یہ بھی سمجھنے کے قابل ہے کہ اگر گواہوں نے گواہی دی کہ خالد نے زید کو قتل کر ڈالا ہے اور قاضی نے اس گواہی کے ثبوت کی بنار پر زید کو قاتل سمجھ کر مروا ڈالا بعد اس کے گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو گواہوں پہ دیت لازم آئے گی یہ مذہب امام اعظمؒ کا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک گواہ قصاص میں قتل کئے جائیں گے ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہادت قصاص کے لئے موضوع نہیں ہے اور نہ اس نے قصاص میں کچھ اثر کیا ہے بلکہ وہ تو حصولِ قصاص کا ایک راستہ ہے اور علت قصاص کی وہ ہے جو حکم میں اور گواہی میں واسطہ ہے اور وہ قتل ناحق کا ارتکاب ہے مگر گواہی علت کے معنی میں ہے کیونکہ قتل کی مباشرت گواہی کی طرف منسوب ہے اور اسی سے حادث ہوتی ہے۔ اس جہت سے کہ ولی مقتول کو شہادت گذرنے کے قبل قصاص لینے کی کوئی سبیل نہ تھی۔ اس لئے شہادت تاوان محل کے واجب کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے نہ قصاص کی جو مباشرت قتل کی جزا ہے اس لئے گواہ جب گواہی سے پھر جائے گا تو اس پر دیت واجب ہوگی جو محل قتل کا بدل ہے اور قصاص اس پہ عائد نہ ہوگا کیونکہ یہ مباشرت قتل کی جزا ہے اور قتل زید کا ارتکاب گواہوں کی طرف سے وقوع میں نہیں آیا ہے بلکہ ان کی گواہی اس کے قتل کی طرف بذریعہ حکم حاکم اور نیز ولی کے قصاص کو عفو پر ترجیح دینے کے مؤدی ہوئی ہے فرض کرو اگر گواہی گذر جانے کے بعد حاکم حکم نہ دیتا یا ولی زید کو خون معاف کر دیتا تو وہ کب مارا جاتا اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جب گواہ گواہی سے پھر جانے کے وقت یہ کہیں کہ اس وقت عمدًا جھوٹی گواہی دی تھی اور ان کے طور و طریق سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہو کہ ان پر یہ امر بخوبی روشن تھا کہ ان کی جھوٹی گواہی دینے سے زید پر ضرور قصاص کا حکم جاری ہوگا تو ان پر زید کا قصاص وارد ہوگا کیونکہ سبب قوی کو جو قصاص کامل کے ساتھ ظہور میں آیا ہو بمنزلے مباشرت قتل کے سمجھا جائے گا تاکہ نہ جرد توبیخ متحقق ہو اور آئندہ جھوٹے گواہوں کو نصیحت ہو جائے جواب اس کا یہ ہے کہ قصاص کا مبنیٰ مماثلت پر ہے اور مباشرت اور سبب کے درمیان میں کوئی مماثلت نہیں گو کہ سبب کتنا ہی قوی اور مؤکد ہے۔

۱ع ثم السبب قد يقام مقام العلة عند تعذر الاطلاع على حقيقة العلة تيسيرا للامر على المكلف ويسقط به اعتبار العلة ويدار الحكم على السبب ومثاله فى الشرعيات النوم الكامل فانه لما اقيم مقام الحدث سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال النوم ۲ع وكذلك الخلوة الصحيحة لما اقيمت مقام الوطى سقط اعتبار حقيقة الوطى فيدار الحكم على صحة الخلوة فى حق كمال المهر ولزوم العدة ـ ۳ع وكذلك السفر لما اقيم مقام المشقة فى حق الرخصة سقط اعتبار حقيقة المشقة ويدار الحكم على نفس السفر حتى ان السلطان لو طاف فى اطراف مملكته يقصد مقدار السفر كان له الرخصة فى الافطار والقصر ۴ع وقد يسمى غير السبب سببا مجازا ـ ۵ع كاليمين يسمى سببا للكفارة وانها ليست بسبب فى الحقيقة فان السبب لاينافى وجود المسبب واليمين ينافى وجوب الكفارة فان الكفارة انما تجب بالحنث وبه ينتهى اليمين وكذلك تعليق الحكم بالشرط كالطلاق والعتاق يسمى سببا مجازا وانه ليس بسبب فى الحقيقة لان الحكم انما يثبت عند الشرط والتعليق ينتهى بوجود الشرط فلا يكون سببا مع وجود التنافى بينهما

ش۱ع پھر سبب کبھی قائم مقام علت کا کیا جاتا ہے۔ جب کہ حقیقت علت سے اطلاع نہ ہوتا کہ مکلف پر یہ کام آسان ہو اس سے علت کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور حکم کا مدار سبب پر ہوتا ہے مثلاً مسائل شرعیہ میں پوری نیند کا ہونا جب قائم مقام حدث کے ہوا تو حقیقت حدث کا اعتبار جاتا رہا بلکہ جب پوری نیند ثابت ہوئی تو وضو کے ٹوٹ جانے کا حکم لگا یا گیا اور ریح کے خروج کا اعتبار نہیں کیا۔ نوم کامل طہارت کے جاتے رہنے کا سبب ہے اور اس کو علت کا قائم مقام بنالیا ہے اور نیند کی حالت میں طہارت کے جاتے رہنے پر اطلاع متعذر ہے اور نیند میں جو مفاصل میں ڈھیلا پن آجاتا ہے اس لئے وہ وجوب حدث کا داعی ہے پس حدث کا وجوب نیند سے حادث ہو جائے گا اس لیے سبب داعی کو مدعو کا قائم مقام بنالیا سبب داعی نیند ہے اور مدعو جاتا رہنا طہارت کا یعنی حدث۔ ش۲ع اسی طرح خلوت صحیحہ قائم مقام وطی یعنی جماع کے ہوئی تو وطی کی حقیقت کا اعتبار احکام میں نہ رہا جب خلوت صحیحہ ہو گی تو کمال مہر لازم ہو گا اور اگر طلاق دی تو عدت لازم ہو گی خلوت صحیحہ کے بعد مرد چاہے عورت سے صحبت کرے یا نہ کرے احکام جاری ہوں گے۔ ش۳ع اسی طرح جب سفر حق رخصت میں قائم مقام مشقت کے کیا گیا تو مشقت کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ اور نفس سفر پر حکم دائر ہو گا یہاں تک کہ بادشاہ اگر اپنے اطراف سلطنت میں سفر کی مقدار کے مطابق

.... سفر کرے گا تو اس کو روزہ افطار کرنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت ہوگی باوجودیکہ بادشاہ نہایت آرام سے سفر کرتا ہے اور مشقت اس کو بالکل نہیں پہنچتی اور شہوت سے ہاتھ لگانے اور شہوت سے شرم گاہ کو دیکھنے کو صحبت کرنے کا قائم مقام بنایا گیا ہے اسی لئے ان سے بھی حرمتِ دامادی ثابت ہو جاتی ہے اور کبھی سبب داعی کی دلیل کو مدلول کا قائم مقام کیا جاتا ہے۔ دلیل اسے کہتے ہیں جس کے علم سے دوسری شئے کا علم حاصل ہو جائے مثلاً شوہر اپنی بی بی کو کہے اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے تو تجھ کو طلاق ہے اور وہ محبت رکھنے کا اقرار کرے تو یہ اقرار محبت کی دلیل ہوگا کیونکہ محبت ایک ایسی چیز ہے جس پر مطلع ہونے کے لئے کوئی ذریعہ بجز عورت کے۔ بیان کے موجود نہیں ہے اس لئے حکم کا تعلق اپنی دلیل کے ساتھ ہوگا اور جب وہ خبر دے گی تو طلاق ثابت ہو جائے گی۔ داعی کی مدعو کی جگہ قائم کرنے کی وجہ ضرورت یا حرج کا دفع کرنا ہوتا ہے یا احتیاط ہوتی ہے دفع ضرورت اور دفع حرج میں یہ فرق ہے کہ ضرورت میں اس شئے پر وقوف ممکن نہیں ہوتا جیسے محبت کہ اُس پر مطلع ہونا غیر کا محال ہے دل ایک ایسی چیز ہے جو ہمیشہ ایک حال پر قائم نہیں رہتا اس کی خواہشات بڑھتی رہتی ہیں۔ اس لئے پرائے دل کی بات کا حال غیر کو کیسے معلوم ہو سکتا ہے بجز اس کے کہ محبت والا ہی خبر دے اس لئے ضرورت اس بات کو چاہتی ہے کہ محبت کی خبر کو محبت کا قائم مقام بنایا جائے اور حرج میں اُس شئے پر وقوف ممکن ہوتا ہے۔ جیسے سفر میں مشقت کا ہونا ایک ایسی چیز ہے کہ اُس پر اطلاع ممکن ہے لیکن حکم کے اس کی طرف منسوب کرنے میں حرج تھا اس لئے حرج کے دفع کرنے کی غرض سے سفر کو مشقت کا قائم مقام کر کے حکم کو سفر کی طرف مضاف کرتے ہیں اور عورت و مرد کا آپس میں شہوت سے ہاتھ لگانا یا بوسہ لینا یا شہوت سے شرمگاہ کی طرف دیکھنا جماع کے اسباب ہیں پس اگر اجنبی کے ساتھ ایسا کیا جائے گا تو ان کو زنا کا قائم مقام سمجھا جائے گا اور اگر حالتِ احرام و اعتکاف میں اپنی زوجہ یا کنیز کے ساتھ ایسا کیا جائے گا تو حرمت میں جماع کا قائم مقام ہوگا۔ **ش ۴ ع** اور کبھی غیر سبب کو مجازاً سبب بولا جاتا ہے۔ جیسے طلاق مشروط اور آزادی مشروط اور نذر مشروط کہ پہلی دونوں چیزیں جزا کے لئے اور تیسری چیز منذور کے لئے سبب مجازی ہے مثلاً شوہر اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو تجھ کو طلاق ہے یا کسی شخص نے یوں کہا کہ اگر میں گھر جاؤں تو میرا غلام آزاد ہے یا یوں کہا کہ اگر میرا بھائی آجائے تو میں روزہ رکھوں گا کیونکہ یہ چیزیں معلق کے وقوع میں آنے سے قبل اسباب مجازی ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شرط پر جزا مترتب ہوتی ہے کہ شرط کے پورے ہونے سے طلاق و آزادی کا وقوع اور منذور کا لزوم وقوع میں آجاتا ہے اور کبھی شرط پوری نہیں ہوتی اس لئے کہ معلق کا وقوع ظہور میں نہیں آتا کیونکہ شرط کا وقوع میں آنا یقینی نہیں ہے پس کبھی یہ امور معلقہ جزا سے ملتے ہیں اور کبھی نہیں ملتے اور ہر ایک کے سبب مجازی ہونے کی یہی دلیل ہے مصنف بھی ان الفاظ میں دلیل بیان کرتے ہیں۔ **ش ۵ ع** جیسا قسم کھانا کفارے کا سبب کہلاتا ہے۔ حالانکہ فی الواقع قسم کفارے کا سبب نہیں کیونکہ سبب وجود مسبب کے منافی نہیں ہوتا اور قسم وجوب کفارہ کے منافی ہے اس واسطے کہ کفارہ قسم کے توڑنے سے واجب ہوتا ہے اور قسم اس وقت نہیں رہتی اسی طرح شرط کے ساتھ حکم کے معلق کرنے کو سبب کہتے ہیں۔ مثلاً طلاق اور عتاق کو معلق کہا کرتے ہیں حالانکہ فی الواقع تعلیق سبب نہیں کیونکہ حکم شرط کے پائے جانے پر پایا جاتا ہے اور تعلیق شرط کے موجود ہونے پر نہیں رہتی پس سبب نہ ہوگی کیونکہ دونوں میں منافات ہے اور سبب مجازی دراصل وہ صیغہ ہے جو طلاق یا آزادی کی تعلیق پر دلالت کرتا ہے اور ان کا سبب مجازی ہونا اُس وقت تک ہے جب تک شرط وقوع میں نہیں آئی ہے اور شرط کے وقوع میں آنے کے بعد یہ علل حقیقی بن جائیں گے کیونکہ ہر ایک کے لئے اپنی جزا کے وقوع میں تاثیر ہوگی۔ اور اگر کوئی یوں کہے کہ خدا کی قسم میں اُس سے

نہیں بولوں گا تو یہ قسم کفارے کا سبب مجازی ہوگی کیونکہ قسم تو بِر یعنی سچا ہونے کے لئے مشروع ہوئی ہے۔ پس قسم میں سچا ہونا کفارے کا باعث نہیں ہوتا کفارہ تو قسم کے توڑنے کے لئے لازم آتا ہے مثلاً اس نے نہیں بولنے کی قسم کھائی تھی اور پھر بولا تو کفارے کی علت قسم نہ ہوگی بلکہ قسم کا توڑنا اس کی علت ہوگی جو قسم میں سچا ہونے کی ضد ہے اور قسم میں سچا ہونا کفارے سے مانع ہے پھر وہ کیسے کفارے کے ثبوت کی علت ہو سکتا ہے بلکہ اس کی علت وہی قسم میں سچا نہ ہونا ہے کیونکہ یہ کفارے میں مؤثر ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اسباب ہی علل کے معنی میں یہاں تک کہ وہ ملک کے ساتھ معلق کرنے کو باطل قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی مرد اجنبی عورت کو کہے کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھ کو طلاق ہے یا کہے کہ جو عورت کہ میں اس سے نکاح کروں تو اس کو طلاق ہے تو ان دونوں صورتوں میں جب نکاح کرے گا طلاق واقع نہ ہوگی یا یہ کہنا کہ اگر میں اس غلام کو خریدوں تو آزاد ہے پھر اس کو خرید لیا تو قسم نہ ٹوٹے گی بلکہ قسم باطل ہوگی۔ کیونکہ وجود علت کے وقت ملک ثابت نہ تھی اور کفارے کا قبل حانث ہونے کے دیدینا اس لئے درست ہے کہ تعجیل وجود شرط سے قبل جب کہ سبب پایا جاتا ہو جائز ہے جیسا کہ مال کی زکوٰۃ کا نکالنا برس پورا ہونے سے قبل اگر سبب زکوٰۃ یعنی نصاب پایا جاتا ہو تو جائز ہے۔ واضح رہے کہ سبب مجازی میں سے معلق بالشرط کے لئے حقیقت کے ساتھ مشابہت ہے خالص مجاز نہیں ہے کیونکہ من حیث الحکم وہ حقیقۃً علت ہے۔

ع ۱ **فصل** الاحکام الشرعیۃ تتعلق باسبابها وذلك لان الوجوب غیب عنا فلا بد من علامۃ یعرف العبد بها وجوب الحكم وبهذا الاعتبار اضیف الاحكام الى الاسباب ع ۲ فسبب وجوب الصلوۃ الوقت بدلیل ان الخطاب باداء الصلوۃ لا یتوجه قبل دخول الوقت وانما یتوجه بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجوب الاداء ومعرف للعبد سبب الوجوب قبله وهذا ع ۳ كقولنا اد ثمن المبیع واد نفقۃ المنكوحۃ ولا موجود یعرفه العبد ههنا الا دخول الوقت فتبین ان الوجوب یثبت بدخول الوقت ولان الوجوب ثابت على من لا یتناوله الخطاب كالنائم والمغمى علیه ع ۴ ولا وجوب قبل الوقت فكان ثابتا بدخول الوقت ع ۵ وبهذا ع ۶ ظهر ان الجزء الاول سبب للوجوب + +

ش ع ۱ احکام شرعیہ اپنے اسباب سے متعلق ہوتے ہیں کیونکہ وجوب ہماری عقلوں سے غائب ہے۔ پس ایسی علامت کا ہونا ضرور ہے جس سے بندہ وجوب حکم کو پہچانے اور اس اعتبار سے احکام اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ ش ع ۲ پس سبب وجوب نماز کا وقت ہے۔ اس دلیل سے کہ نماز کے ادا کرنے کا خطاب وقت کے داخل ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور خطاب وجوب ادا کا ثابت کرنے والا ہے اور بندے کے لئے سبب وجوب کو وجوب ادا سے پہلے معلوم کرانے والا ہے مطلب یہ ہے کہ خطاب بندے کو یہ معلوم کرا دیتا ہے کہ وقت سبب ہے نفس وجوب کا قبل وجوب ادا کے اور وجوب ادا نفس وجوب سے متصل ہوتا ہے کیونکہ وجوب ادا خطاب

کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور نفس وجوب ثابت ہوتا ہے سبب سے اور سبب خطاب سے علیحدہ چیز ہے کیونکہ سبب ثابت ہوتا ہے نفس وجوب سے اور خطاب اس کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور سبب وجوب کو معلوم کراتا ہے۔ ش۳ع جیسے ہمارا کہنا کہ ادا کر مبیع کی قیمت اور ادا کر منکوحہ کا نفقہ یہاں قیمت۔ بیع کرنے پر اور نفقہ نکاح کرنے پر واجب ہو جائے گا مگر ادا کرنا دونوں کا مطالبہ پہ لازم ہوگا یہاں کوئی ایسی علامت موجود نہیں جس کو بندہ پہچانے سوائے وقت کے داخل ہونے کے۔ پس معلوم ہوگیا کہ وجوب وقت کے داخل ہونے سے ثابت ہو جاتا ہے۔ دوم یہ کہ وجوب اُس پر بھی ثابت ہوتا ہے جس کو خطاب شامل نہیں جیسے سویا ہوا اور بے ہوش۔ یاد رکھو کہ نفسِ وجوب اور وجوب ادا میں فرق ہے فقہا کی اصطلاح میں وجوب فعل کی ایسی حالت کو کہتے ہیں جس کا تارک فوراً مذمت کا مستحق ہو جائے اور بعد میں عذاب کا سزاوار ہو اسی وجہ سے علماء شافعیہ نے کہا ہے کہ وجوب بجا آوری فعل کے لازم ہو جانے کو کہتے ہیں پس وجوب کے بدون وجوب ادا کے کچھ بھی معنی نہیں ہو سکتے۔ مطلب یہ ہے کہ فعل کا بجا لانا ادا اور قضا اور اعادے سے عام ہے پس جس وقت سبب متحقق ہو اور فعل پا یا جائے اور مانع نہ ہو تو وجوب ادا ضرور متحقق ہوگا۔ یہاں تک کہ اس کا تارک گنہگار ہوگا اور اُس پر قضا واجب ہوگی اور اگر وقت میں کوئی مانع شرعی یا عقلی موجود ہوگا جیسے حیض یا نیند وغیرہ تو مانع کے گذرنے تک وجوب میں تاخیر آجائے گی اور اس کے بعد مسئلے میں شافعیہ کے تین فریق ہو گئے ہیں۔ جمہور شافعیہ تو یہ کہتے ہیں کہ دوسرے زمانے میں فعل قضا ہے اس وجہ سے کہ قضا کے وجوب میں فی الجملہ وجوب کا پہلے پا یا جانا معتبر ہے اور خاص اس شخص پر وجوب کا سابق ہونا ضرور نہیں پس اس وجہ سے سونے والے اور حیض والے شخص کا فعل قضا ہوگا۔ ش۴ع یہ تفریع دونوں وجہوں پر ہے مطلب یہ ہے کہ وقت سے پہلے وجوب نہیں پس وجوب وقت کے داخل ہونے پر ثابت ہوگا کیونکہ وقت کا وجوب اس کے دخول پر موقوف ہے۔ ش۵ع یعنی جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے وقت وجوب نماز کا سبب بھی ہے صرف ظرف ہی نہیں اس لئے اس کی تقدیم واجب ہے اور متجدد کا بر سبیل تعاقب یا بدل کے داخل ہونا سبب ہے نہ یہ کہ پورا نفس وقت سبب ہے۔ ش۶ع یعنی دلیل مذکور سے ثابت ہو گیا کہ جزو اول وجوب کا سبب ہے پس وجوب کل وقت پر موقوف نہ ہوگا اگر ایسا نہ ہو تو وجوب ثابت نہ ہو سکے مگر بعد گذرنے وقت کے پس نماز کا پڑھنا وقت میں متصور نہیں ہو سکتا کیونکہ مسبب کا تقدم سبب پر لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے حالانکہ سبب کے لئے ضرور ہے کہ مسبب پر مقدم ہو۔

ع١ ثم بعد ذلك طريقان احدهما نقل السببية من الجزء الاول الى الثاني اذا لم يؤد في الجزء الاول ثم الى الثالث والرابع الى ان ينتهي الى آخر الوقت فيتقرر الوجوب حينئذ ويعتبر حال العبد في ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء ع٢ وبيان اعتبار حال العبد فيه انه لو كان صبيا في اول الوقت بالغا في ذلك الجزء او كان كافرا في اول الوقت مسلما في ذلك الجزء او كانت حائضا او نفساء في اول الوقت طاهرة في ذلك الجزء وجبت الصلوٰة ع٣ وعلى هذا جميع صور حدوث الاهلية في آخر الوقت ع٤ وعلى العكس بان يحدث

حیض او نفاس او جنون مستوعب او اغماء ممتد فی ذلک الجزء سقطت عنه الصلوٰۃ ۵ع ولو کان مسافرا فی اول الوقت مقیما فی اخره یصلی اربعا ۶ع ولو کان مقیما فی اول الوقت مسافرا فی آخره یصلی رکعتین ۷ع وبیان اعتبار صفۃ ذلک الجزء ان ذلک الجزء ان کان کاملا تقررت الوظیفۃ کاملۃ فلا یخرج عن العهدۃ باداءها فی الاوقات المکروهۃ ومثاله فیما یقال ان اخر الوقت فی الفجر کامل وانما یصیر الوقت فاسدا بطلوع الشمس وذلک بعد خروج الوقت فیتقرر الواجب بوصف الکمال فاذا طلع الشمس فی اثناء الصلوٰۃ بطل الفرض لانه لا یمکنه اتمام الصلوٰۃ الا بوصف النقصان باعتبار الوقت ۸ع ولو کان ذلک الجزء ناقصا کما فی صلوۃ العصر فان اخر الوقت وقت احمرار الشمس والوقت عنده فاسد فتقررت الوظیفۃ بصفۃ النقصان ولهذا وجب القول بالجواز عنده مع فساد الوقت۔

ش ۱ع اور جب کہ یہ ثابت ہو چکا کہ جزء اول سبب ہے تو اب یہ معلوم کرنا ضرور ہے کہ باقی اجزائے وقت کا سبب ہونا کیونکر ہوگا اس کے لئے دو طریق ہیں ایک ان میں سے سببیت کا منتقل ہونا جزء اول سے دوسرے جزء تک جب کہ ادا جزء اول میں نہ پائی جائے پھر تیسرے اور چوتھے جزء تک یہاں تک کہ وقت آخر ہو پھر وہاں سے وجوب منتقل نہ ہوگا وہیں پایا جائے گا اور اس آخر جزء میں بندہ مکلف کے حال کا اعتبار کیا جائے گا اور اس جزء کی جو نماز کا واجب کرنے والا نفس وجوب کے ساتھ ہے صفت کا خیال بھی کیا جائے گا پس اگر یہ جزء کامل ہوگا تو نماز کامل طور پر واجب ہوگی کیونکہ وجوب علت کی طرف مضاف ہے پس اُس کے کمال کی وجہ سے کامل ہوگا اور اُس کے نقصان کی وجہ سے ناقص ہوگا پھر اگر نماز بھی کامل طور پر ادا کی جائے تو صحیح ہوگی ورنہ فاسد ہوگی اور اگر یہ جزء ناقص ہوگا تو نماز بھی ناقص طور پر واجب ہوگی پھر اگر اسے کامل طور پر ادا کیا جائے تو صحیح ہوگی کیونکہ یہ بات ضروری ہے کہ ادا قدر وجوب سے ناقص نہیں ہوتی ہے ش ۲ع اور بندۂ مکلف کے حال کا اعتبار کرنا اس طرح پر ہے کہ اگر وہ اوّل وقت میں نابالغ تھا وقت کے پچھلے جزء میں بالغ ہو گیا یا اول وقت میں کافر تھا اس کے پچھلے جزء میں مسلمان ہو گیا یا عورت اول وقت میں کپڑوں سے یا نفاس سے تھی اس آخر وقت میں کپڑوں سے اور نفاس سے پاک ہو گئی تو ان سب صورتوں میں نماز واجب ہو جائے گی کیونکہ وجوب اس اجزء میں پایا جائے گا اس سے منتقل نہ ہوگا۔ ش ۳ع اسی طرح تمام صورتوں کا حکم ہے جن میں آخر وقت میں اہلیت پیدا ہو۔ ش ۴ع اور اس کے برعکس حکم ہے جب وقت کے پچھلے جزء میں عورت کو حیض یا نفاس آ جائے یا ایک دن رات سے زیادہ مدت تک کسی کو جنون ہو جائے یا بے ہوشی لاحق ہو تو نماز ساقط ہو جائے گی۔ ش ۵ع اور اگر اول وقت میں مسافر تھا آخر وقت میں مقیم ہو گیا تو چار رکعت نماز پڑھے۔ ش ۶ع اور اگر اول وقت مقیم تھا آخر میں مسافر ہو گیا تو دو رکعت نماز پڑھے ش ۷ع اور بیان اعتبار صفت وقت کا اس طرح ہے کہ اگر یہ آخری جزء وقت کامل ہے تو عبادت کامل ہی ادا کرنا ہوگی، مکروہ اوقات میں ادا کرنے

سے ساقط من الذمہ نہیں ہوگی۔ مثلاً صبح کا آخری وقت کامل ہے جب آفتاب نکلتا ہے تو وقت فاسد ہوجاتا ہے۔ تب وقت نہیں رہتا اور واجب کامل ہی ادا کرنا پڑے گا اگر آفتاب اثنائے نماز میں نکل آیا تو وہ نماز باطل ہوگی کیونکہ نماز کا اس موقع پر پورا کرنا ممکن نہ ہوگا۔ مگر نقصان کے ساتھ اور وہ درست نہ ہوگا اور بعض کے نزدیک طلوع شمس کی وجہ سے نماز کی فرضیت باطل ہوکر نفل بن جائے گی اور بہرصورت فرض کو دوبارہ پڑھنا پڑے گا۔ ش ۸ ع اور اگر وہ جزء ناقص ہو مثلاً نماز عصر میں کہ آخر وقت میں بوجہ سورج میں سرخی آجانے کے وقت فاسد ہوجاتا ہے تو اس وقت میں نماز جائز ہے پس اگر عصر کی نماز میں سورج کے غروب ہوجانے کی وجہ سے فساد آگیا تو نماز باطل نہ ہوگی کیونکہ واجب میں اور مؤدے میں مناسبت پائی جاتی ہے اور وہ یہ کہ ناقص واجب ہوئی تھی تو اسی طرح ناقص ادا بھی کی گئی اور صبح کی نماز میں یہ حکم اس واسطے نہیں کہ وہ وقت کامل میں شروع کی گئی تھی کیونکہ سورج کے نکلنے سے ماقبل وقت کامل ہے اس میں کسی طرح کا نقصان نہیں تو نماز فجر کامل واجب ہوگی پھر جب کہ وقت میں سورج کے نکلنے سے فساد آگیا تو اب نماز فجر اُس طرح ادا نہیں ہوسکتی جیسا کہ واجب ہوئی تھی اور اس وقت میں عبادت کرنے کی ممانعت آئی ہے اس لیے کہ اس وقت میں عبادت کرنا سورج پرستی سے مشابہت رکھتا ہے اور سورج کی عبادت طلوع کے بعد ہوتی ہے طلوع سے قبل نہیں ہوتی امام شافعیؒ کے نزدیک نماز فجر طلوع سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ بخاری و مسلم نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ جس شخص نے پائی ایک رکعت صبح قبل اس کے کہ طلوع آفتاب تو تحقیق اُس نے نماز صبح کی پائی اور جس شخص نے کہ ایک رکعت عصر سے پائی قبل اس کے کہ ڈوبے آفتاب تو تحقیق اس نے عصر کی نماز پائی حنفیہ اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ آنحضرت نے آفتاب کے طلوع و غروب کے وقت اور جس وقت میں دوپہر ہو نماز کی ممانعت کی ہے چنانچہ عقبہ بن عامر سے صحیح مسلم وغیرہ میں مروی ہے کہ تین وقت ہیں جن میں نماز پڑھنے سے اور مردوں کو دفن کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو منع کرتے تھے ایک جب کہ آفتاب طلوع کرے یہاں تک کہ بلند ہوجائے اور جس وقت عین دوپہر ہو یہاں تک کہ زوال ہو آفتاب کا اور جب کہ ڈوبتا ہو یہاں تک کہ ڈوب جائے اور مؤطا میں ہے کہ منع کیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے ان ساعتوں میں ظاہر ہے کہ نہی کی حدیث اجازت کی حدیث کے معارض ہے تو ایسی حالت میں قیاس کی طرف رجوع کیا تو قیاس نے اجازت کی حدیث کو نماز عصر میں ترجیح دی اور حدیث ممانعت کو نماز فجر میں اور دوسری نمازیں ان تینوں وقتوں میں احادیث نہی کی وجہ سے ناجائز رہیں کیونکہ ان کے باب میں کوئی حدیث احادیث نہی کی معارض نہیں۔

ا ع والطريق الثاني ان يجعل كل جزء من اجزاء الوقت سببا لا على طريق الانتقال فان القول به قول بابطال السببية الثابتة بالشرع ۲ ع ولا يلزم على هذا تضاعف الواجب فان الجزء الثاني انما اثبت عين ما اثبته الجزء الاول فكان من باب ترادف العلل وكثرة الشهود في باب الخصومات ۳ ع وسبب وجوب الصوم شهود الشهر لتوجه الخطاب عند شهود الشهر واضافة الصوم اليه ۴ ع وسبب وجوب الزكوٰة ملك النصاب النامي حقيقة او حكما ۵ ع وباعتبار

وجوب السبب جاز التعجیل فی باب الاداء ع۶ وسبب وجوب الحج البیت الاضافتہ الی البیت وعدم تکرار الوظیفۃ فی العمر ✦

ش ۱ ع دوسرا طریق یہ ہے کہ اجزائے وقت کے تمام جزء سبب قرار پائیں نہ بطور انتقال کے کہ اول جزء سے سببیت دوسرے جزء کی طرف منتقل ہو کیونکہ اس میں سبب شرعی کا ابطال ہے کیونکہ پہلا جزء جب کہ شرع کی طرف سبب مقرر ہو گیا تو وہ نفس وجوب کا فائدہ دے گا اور جب اس سے سبب کے انتقال کو مانا جائے گا تو سببیت باطل ہو جائے گی اور یہ ناجائز ہے اس طریق پر یہ اعتراض وارد ہے کہ جب کہ ہر جزء اجزائے وقت سے سبب ہو گا تو ہر جزء سے ایک واجب ثابت ہو گا اور اس طرح واجبات المضاعف ہو جائیں گے حالانکہ یہ خلاف ہے مصنف اس کا جواب یوں دیتے ہیں۔ ش ۲ ع یعنی اس سے واجب کا مضاعف ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ جزو ثانی نے وہی ثابت کیا ہے جو جزو اول نے ثابت کیا تھا اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک معلول کے واسطے علتوں کا مترادف ہونا اور دعووں میں گواہوں کا زیادہ ہونا پس اسباب متعدد ہیں تو ہوں واجب تو ایک ہے پھر تضاعف واجبات کب لازم آئے گا۔ ش ۳ ع اور روزہ رمضان کے فرض ہونے کا سبب ماہ صیام کے ظاہر ہونے پر خطاب الٰہی کا متوجہ ہونا اور روزے کا اس کی طرف منسوب ہونا ہے چنانچہ رمضان کا روزہ کہلاتا ہے کیونکہ اضافت میں اصل یہ ہے کہ مضاف الیہ مضاف کے لئے سبب ہو اس لئے کہ اضافت اختصاص کے لئے ہے اور ہر ثابت میں اصل کمال ہے اور کمال اختصاص کا سبب و مسبب میں یہ ہے کہ مسبب سبب کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور اضافت نسبت ہے اور کامل نسبت وہ ہے جو حکم کو سبب کی طرف حاصل ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ ش ۴ ع اور زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب مالک ہونا ایسے مال کا ہے جو نصاب کی مقدار ہو اور بڑھنے والا ہو اور یہ بڑھنا اس کا حقیقۃً ہو یا حکماً مثلاً سونا اور چاندی کہ اگرچہ بدون بڑھے ان پر برس گذر جائے لیکن یہ دونوں چیزیں بڑھنے والے مال کے حکم میں ہیں کیونکہ اگر تجارت کرتا تو ان کی مالیت زیادہ ہو جاتی اور حکماً بڑھنے میں سال کامل پر گذرنا بھی داخل ہے کیونکہ اس عرصے میں اُس کو کسی ذریعہ سے بڑھانا ممکن تھا کیونکہ سال بھر میں چار فصلیں ہوتی ہیں اور یہ مدت کامل ہے اس میں مال کے بڑھانے کا پورا پورا موقع حاصل ہے جس فصل میں جس چیز سے نفع متصور ہو مال کو اُس میں لگا سکتا ہے اسی طرح چوپایوں وغیرہ سے نسل کشی کر کے ان میں ترقی دے سکتا ہے پس سال بھر رہنا نمو حقیقی کا قائم مقام قرار دیا گیا۔ اور حقیقی طور پر نمو اس لئے نہ سمجھا گیا کہ اس میں یہ متعین نہیں کہ یقیناً بڑھ جاتا یا اس لئے اس کو نمو حکمی کہا کہ اس میں مال کے بڑھنے میں کسی قدر کوتاہی ہے اور مال کو اس لئے زکوٰۃ کا سبب مانا گیا ہے کہ زکوٰۃ مال کی طرف مضاف ہوتی ہے چنانچہ مال کی زکوٰۃ کہتے ہیں پس اس وجہ سے نصاب پر مالک ہونا زکوٰۃ کے وجوب کا سبب ہو گا۔ ش ۵ ع اور باعتبار وجوب سبب کے زکوٰۃ کا پیشگی دے دینا جائز ہے اور اس طرح زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے کیونکہ جب سبب موجود ہو جاتا ہے تو مسبب بھی اس کے بعد ظہور میں آجاتا ہے اور جب کہ مال نصاب کا مالک ہو گیا جو ادائے زکوٰۃ کا سبب ہے تو برس روز اُس پر گذرنے سے ادا کرنا جائز ہو گا اگر یہ کہا جائے کہ زکوٰۃ کا سبب بڑھنے والے مال پر مالک ہونا ہے تو سال گذرنے سے قبل وہ بڑھنے والا نہ سمجھا جائے گا۔ اس صورت میں سال گذرنے سے قبل سبب موجود نہ ہو گا جواب اس کا یہ ہے کہ نصاب کا وجود زکوٰۃ کا سبب ہے اور مال بڑھنا زکوٰۃ کی شرط ہے۔ ش ۶ ع اور حج کے فرض ہونے کا سبب بیت یعنی کعبہ ہے جس کی طرف حج کی اضافت ہے وہی

ہے اور تمام عمر میں ایک ہی دفعہ حج کرنا فرض ہے مکرر کرنا نہیں پڑتا بخلاف نماز اور زکوٰۃ اور روزہ کے کہ ان عبادات کا دوام اپنے اسباب پر مبنی ہے جب سبب میں تکرار آتی ہے تو اُس کا مسبب بھی مکرر ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب نماز کا وقت آئے گا تو نماز واجب ہوگی اور جب رمضان کا چاند طلوع کرے گا تو روزہ رکھنا واجب ہوگا یہی حال زکوٰۃ کا ہے کہ جب چاندی سونے اور سوائم اور تجارت کے مالوں پر جب حاجتِ اصلی سے زائد ہوں اور نصاب کے موافق ہوں اور تصرف میں مالک آزاد اور عاقل بالغ مسلمان کے ہوں ایک سال گذر جائے گا تو زکوٰۃ کا دینا واجب ہوگا برخلاف حج کے کہ اُس کا سبب یعنی کعبہ چونکہ ایک ہی چیز ہے۔ اس میں تکرار کی گنجائش نہیں اس لئے اس کا مسبب یعنی حج بھی عمر بھر میں صرف ایک بار ہی واجب ہے۔

ا ع وعلى هذا الوحج قبل وجود الاستطاعة ينوب ذلك عن حجة الاسلام بوجود السبب ۲ ع وبه فارق اداء الزكوٰة قبل وجود النصاب لعدم السبب ۳ ع وسبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه وباعتبار السبب يجوز التعجيل حتى جاز اداؤها قبل يوم الفطر۔ ۴ ع وسبب وجوب العشر الاراضى النامية بحقيقة الريع ۵ ع وسبب وجوب الخراج الاراضى الصالحة للزراعة فكانت نامية حكما ۶ ع وسبب وجوب الوضوء الصلوٰة عند البعض ولهذا وجب الوضوء على من وجبت عليه الصلوٰة ولا وضوء على من لا صلوٰة عليه وقال البعض سبب وجوبه الحدث ووجوب الصلوٰة شرط وقد روى عن محمد ذلك نصا ۷ ع وسبب وجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة ۸ ع فصل قال القاضى الامام ابو زيد الموانع اربعة اقسام ۹ ع مانع ما يمنع انعقاد العلة ۱۰ ع وما يمنع تمامها

ش ا ع اسی واسطے اگر زاد و راحلہ کی استطاعت سے پہلے کسی نے حج کر لیا تو وہ حج اسلام کے قائم مقام ہو جائے گا کیونکہ سبب یعنی بیت اللہ موجود ہے۔ و بہ اور یہ سبب اس بات کے کہ حج کا سبب خانہ کعبہ کے پائے جانے کی وجہ سے مقدم ہے ش ۲ ع نصاب سے پہلے ادائے زکوٰۃ کا مسئلہ حج کے مسئلے سے جُدا ہو گیا جب نصاب موجود نہیں تو سبب بھی موجود نہیں اور اس وجہ سے نصاب کا مالک نہ ہونے سے پیشتر زکوٰۃ ذمے نہیں۔ ش ۳ ع اور وجوب صدقہ فطر کا سبب ایسے شخص کی اولاد یا غلاموں کا موجود ہونا ہے جن کے خرچہ کا وہ ذمہ دار اور متولی ہو اسی واسطے فطر کے دن سے پہلے صدقہ فطر کا ادا کرنا جائز ہے اگر کوئی یہ کہے کہ صدقے کی اضافت فطر کی طرف ہے اس سے معلوم ہوا کہ وقت الفطر اس کا سبب ہے جیسا کہ شافعیؒ کہتے ہیں تو جواب اس کا یہ ہے کہ فطر شرط ہے سبب نہیں اور سبب بغیر اس شرط کے عمل نہیں کرتا اور صدقہ فطر جو اضافت کے ساتھ بولتے ہیں یہ اضافت بطور

مجاز کے ہے اگر کوئی یہ کہے کہ صدقے کی اضافت کو فطر کی طرف مجاز کیوں قرار دیا جاتا ہے جب کہ کلام میں حقیقت اصل ہوتی ہے اس لئے صدقے کی اضافت فطر کی طرف بھی حقیقی ماننا چاہیئے نہ مجازی تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ جب کہ ہم نے یہ دیکھا کہ اشخاص جتنے بڑھتے جاتے ہیں اتنا ہی صدقہ بڑھتا جاتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ اشخاص کا ہونا سبب ہے صدقے کا اگرچہ صدقے کی اضافت فطر کی طرف اس بات کو چاہتی ہے کہ یہی سبب ہو کیونکہ اضافت میں یہی اصل ہے مگر جب کہ ہم نے یہ دیکھا کہ اضافت میں استعارے اور مجاز بھی احتمال ہوتا ہے کیونکہ کلام کی جنس سے ہے اور صدقے کا بڑھ جانا اشخاص کے بڑھ جانے پر اس بات کا احتمال نہیں رکھتا کہ بغیر سببیت کے ہو تو اس لئے اضافت کو اضافتِ مجازی بضرورت ماننا پڑا۔ ش ۴ اور سبب وجوب عشر کا زمین کا نموے حقیقی ہے یعنی زمین کی پیداوار کا دسواں حصہ اُس کی پیداوار کے اعتبار پر ہے۔ ش ۵ اور سبب وجوب خراج کا ایسی زمینوں کا ہونا ہے جو کھیتی کے قابل ہوں پس یہ حکماً نامیہ ہوں گی مطلب یہ ہے کہ خراج نموے حکمی کے اعتبار سے ہے اور نموے حکمی یہ ہے کہ زراعت کرنے اور زمین سے نفع حاصل کرنے پر قدرت ہو اس صورت میں اگر زمین پڑی رہے گی اور اس میں کچھ پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی جائے گی یا آفت ارضی و سماوی کے سبب سے کچھ پیدا نہ ہوگا تب خراج لیا جائے پس خراج زمین کی پیداوار پر منحصر نہیں بلکہ اس میں نموے حکمی کفایت کرتا ہے اور اسی واسطے وہ نقدی کے ساتھ مقدر ہوتا ہے یعنی پیداوار کے عوض میں نقدی لی جاتی ہے اور عشر میں جو کچھ واجب ہوتا ہے وہ زمین کے اُگے ہوئے میں کا ایک جز ہوتا ہے۔ ش ۶ اور سبب وجوب وضو کا بعض کے نزدیک نماز ہے اسی لئے وضو اُسی پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہوتی ہے۔ اور جس پر نماز واجب نہیں اس پر وضو بھی واجب نہیں اور بعض علماء کہتے ہیں کہ وضو کے واجب ہونے کا سبب وضو کا ٹوٹ جانا ہے اور نماز کا فرض ہونا اس کی شرط ہے سبب نہیں اور یہی امام محمدؒ سے بصراحت منقول ہے اور یہ صحیح نہیں اس لئے کہ شے کا سبب وہ ہوتا ہے جو اس کی طرف پہنچانے والا ہو وضو کا ٹوٹنا پاکی کا دور ہونا ہے اور جو چیز کسی شے کو دور کرتی ہے وہ اُس کی طرف پہنچانے والی نہیں ہوتی پھر وضو کا ٹوٹنا وضو کا سبب کیسے ہو سکتا ہے۔ ش ۷ اور نہانے کے واجب ہونے کا سبب حیض اور نفاس اور جنابت ہے۔ حیض اس خون کو کہتے ہیں جو ایسی بالغہ عورت کے رحم سے بہے جو مرض سے سلامت ہو اور سن ناامیدی کو بھی نہ پہنچے اور عورت کم سے کم بالغ نو برس کی عمر میں ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو خون رحم سے نہ ہوگا اس کو حیض نہ کہیں گے اس طرح جو خون نو برس سے قبل آئے گا اور ایسا ہی جو بیماری سے آئے گا حیض نہیں اور جو خون ہمیشہ جاری رہے اس میں سے بعض خون حیض سے ہوگا اور بعض بیماری سے جس کا نام استحاضہ ہے اور جو خون بعد جننے کے عورت کو آتا ہے اس کو نفاس کہتے ہیں وہ بھی حیض میں داخل نہیں ہے اور سن ایاس یعنی ناامیدی بعض کے نزدیک ساٹھ برس ہیں اور بعض کے نزدیک پچپن برس اور کم مدت حیض کی تین دن ہیں اور اکثر مدت دس دن ہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کم مدت دو دن اور اکثر حصہ تیسرے دن کا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کم مدت ایک دن اور اکثر مدت پندرہ دن ہیں اور نفاس کی کم مدت کی حد نہیں اور اکثر مدت اس کی چالیس دن ہیں اور جنابت سے مراد نجاستِ کبریٰ ہے اور وہ منی کے انزال کے ساتھ ہوتی ہے اور جو کچھ اس کے حکم میں ہے وہ بھی اس میں داخل ہے۔ ش ۸ قاضی امام ابو زید نے کہا ہے کہ علت کے موانع چار ہیں اور میں پانچ ذکر کروں گا۔ ش ۹ ایک وہ مانع ہے جس کی وجہ سے علت کا انعقاد ہی ممنوع ہو جاتا ہے۔ ش ۱۰ دوسرا وہ مانع ہے کہ بالفعل علت کے حکم میں تاثیر کرنے کو منع کرتا ہے اور علت کو تمام نہیں ہونے دیتا۔

ع۱ ومانع یمنع ابتداء الحکم ع۲ ومانع یمنع دوامہ ع۳ نظیر الاول بیع الحر والمیتۃ والدم فان عدم المحلیۃ یمنع انعقاد التصرف علۃ لافادۃ الحکم ع۴ وعلی ھذا سائر التعلیقات عندنا فان التعلیق یمنع انعقاد التصرف علۃ قبل وجود الشرط ع۵ علی ما ذکرناہ ع۶ ولھذا لو حلف لا یطلق امرأتہ فعلق طلاق امرأتہ بدخول الدار لا یحنث ع۷ ومثال الثانی ھلاک النصاب فی اثناء الحول ع۸ وامتناع احد الشاھدین عن الشھادۃ ع۹ ورد شطر العقد ع۱۰ ومثال الثالث البیع بشرط الخیار ع۱۱ وبقاء الوقت فی حق صاحب العذر ع۱۲ ومثال الرابع خیار البلوغ

ش ع۱ تیسرا وہ مانع ہے کہ علت کے ابتدائے حکم کو منع کرتا ہے۔ ش ع۲ چوتھا وہ مانع ہے کہ علت کے حکم کے دائمی ہونے کو مانع آتا ہے گو کہ ابتدًا حکم ثابت ہو جاتا ہے علت کے حکم کو لازم نہیں ہونے دیتا۔ ش ع۳ پہلی قسم کی مثال آزاد اور مردار اور خون کی بیع ہے کہ بوجہ محل بیع نہ ہونے کے یہاں انعقاد علت نہیں پایا جاتا پس نتیجہ بیع حاصل نہ ہوگا یعنی ملک نہ پہنچے گی کیونکہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں کیونکہ ان سے تمول نہیں ہوتا اور بیع کے منعقد ہونے کے لئے مبیع کا مال ہونا شرط ہے اسلئے کہ بیع مال کو مال سے بدلنے کو کہتے ہیں۔ پس جو چیز کہ مال نہیں اُس کی بیع بھی جائز نہیں اور جب کہ آزاد اور مردار اور خون مال نہیں تو ان میں ایجاب و قبول کا تصرف بھی افادہ حکم کے لئے علت منعقد نہیں ہو سکتا۔ ش ع۴ اسی طرح حنفیہ کے نزدیک تمام تعلیقات کا حکم ہے کیونکہ تعلیق انعقاد تصرف کو روکتی ہے وجود شرط سے پہلے اُس کو علت نہیں ہونے دیتی تعلیق سے مراد شرط ہے اور شرط اسے کہتے ہیں کہ جس کے ساتھ کسی شے کا وجود معلق کیا جائے نہ وجوب اور اس کی ماہیت سے خارج ہو اور شرط کبھی حقیقی ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ شے اس پر عقلاً موقوف ہو یا شارع کے حکم سے موقوف ہو یہاں تک کہ حکم بدون اُس کے صحیح نہ ہو جیسے گواہ نکاح کے لئے شرط ہیں کہ بدون گواہوں کے نکاح صحیح نہیں ہوتا یا حکم بغیر اس کے بوجہ متعذر ہونے شرط کے صحیح ہو جیسے وضو نماز کے لئے شرط ہے لیکن کبھی بوجہ عذر کے وضو نمازی کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے اور تیمم اس کا خلیفہ بن جاتا ہے اور کبھی جعلی ہوتی ہے اور وہ معلق کرنا ایک شے کا ہے دوسری شے کے ساتھ جیسے طلاق کو کسی شے پر مقید کرنا مثلاً شوہر اپنی منکوحہ کو کہے کہ اگر تو میرے پاس آئے گی تو تجھ کو طلاق ہے یا آزادی کو کسی چیز پر شرط کرنا مثلاً یوں کہے کہ جس روز میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں شرط جعلی شرط حقیقی کی طرح نہیں ہے کیونکہ جب تک مکلف اس کو شرط نہ بنائے اس میں صلاحیت حکم کی نہیں ہوتی کیونکہ بدون شرط کے حکم کا صحیح نہ ہونا شرط حقیقی و جعلی دونوں میں مشترک ہے اور فرق دونوں میں اس قدر ہے کہ حقیقی وہ ہے جس پر حکم عقل یا شرع کی رُو سے موقوف ہو مکلف کے کام کو اس میں دخل نہ ہو اور جعلی وہ جو ایسی نہ ہو بلکہ اس پر حکم شرعًا مکلف کے شرط بنانے کی وجہ سے موقوف ہو۔ ش ع۵ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ حکم کی علت اس وقت تک نہیں بنتی جب تک شرط نہ پائی جائے

پس ان کے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے وقت علت بنے گا اور وقت سے پہلے نہ بنے گا اور شافعیؒ کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال علت ہو جاتا ہے شرط کے موجود ہونے پر موقوف نہیں رہتا مگر اتنا ضرور ہے کہ شرط کا عدم حکم کے وقوع میں آنے کو مانع آتا ہے۔ ش ۶ ع اسی واسطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق دیگا پھر تعلیق مکان میں دخول کے ساتھ کر دی یعنی کہدیا کہ اگر تو گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہے تو اس تعلیق سے حانث نہیں ہوگا قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ تعلیق نہیں پائی گئی کیونکہ محل موجود نہیں ہے کیونکہ ایجاب اس حالت میں علت بنتا ہے جب کہ ایسے شخص سے جو اس کی قابلیت رکھتا ہو ایسے محل میں صادر ہو جو اس کی اہلیت رکھتا ہو پس جب تک ایجاب اپنے محل سے نہیں ملے گا اس کی علت نہیں بنے گا جیسے ایجاب ایسی چیز کی طرف منسوب کیا جائے جو اس کا محل نہ ہو تو وہاں بھی علت نہیں ہو سکتا مثلاً میت کو یا جانور کو طلاق دی جائے تو یہ دونوں ایجاب کا محل نہیں اس لئے ایجاب یہاں حکم یعنی وقوع طلاق کی علت بھی نہیں ہو سکے گا اور زوجہ اگرچہ ایجاب طلاق کا محل ہے مگر جب تک شرط وقوع میں نہ آئے گی ایجاب اپنے محل سے نہیں مل سکے گا اور صرف تعلیق طلاق نہیں ہے پس اس وجہ سے حانث نہ ہوگا۔ ش ۷ ع دوسری قسم کی مثال مال نصاب کا برس روز گذرنے سے پیشتر برباد ہو جاتا ہے کہ یہ امر علت کے تمام ہونے کو مانع ہے کیونکہ مال نصاب کا سال بھر رہنا وجوب زکوٰۃ کی علت ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص مال نصاب پر برس دن گذرنے سے پیشتر ہی زکوٰۃ نکال دے تو جائز ہے مگر علت تمام اسی وقت ہوتی ہے جب کہ برس دن گذر جائے پس برس دن کی مدت کے اندر اس کا ہلاک ہو جانا مانع ہے علت کے تمام ہونے کا۔ ش ۸ ع اسی قبیل سے ہے یہ بھی کہ ایک گواہ کی گواہی گذر جانے کے بعد دوسرا گواہ ادائے شہادت سے انکار کر جائے تو اس کا انکار کر دینا علت کے تمام ہونے کو مانع ہوگا کیونکہ دو شاہدوں کی شہادت وجوب حکم کی علت ہوتی ہے مگر یہ علت تمام اُس وقت ہوتی ہے کہ شہادت اکھٹے دونوں شاہدوں کی طرف سے گذرے پس اُن میں سے ایک کا امتناع علت کے تمام ہونے کو مانع ہے ش ۹ ع اسی طرح کسی شخص نے کسی شخص سے عقد بیع کیا اور اس میں سے نصف کو لوٹا دیا تو یہ امر بھی علت کے تمام ہونے کو مانع ہے ش ۱۰ ع تیسری قسم کی مثال یہ ہے کہ بائع کا اختیار شے مبیع پر مشتری کی ملک کے مدت خیار تک ثابت ہونے کو مانع ہے مشتری کی ملک ثابت ہونے کی علت ایجاب و قبول ہے جو محل بیع میں موجود ہے مگر اس کی تاثیر بائع کا اختیار منتفی ہونے تک متوقف رہتی ہے اور جب بائع کے اختیار کی مدت پوری ہو جاتی ہے تو ملک اصل سے ثابت ہوتی ہے پس شرطِ خیار بائع مانع ہے جو ابتدائے حکم کو منع کرتی ہے۔ ش ۱۱ ع اور صاحب عذر کے واسطے عذر کا باقی رہنا بھی اس کی مثال ہے کیونکہ جب تک باقی رہے گا وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ وجودِ حدث کا صاحب عذر سے علت ہے طہارت کے جاتے رہنے کی یا طہارت کے واجب ہو جانے کی مگر وقت کا ابھی باقی ہونا اس کے حق میں طہارت کے جاتے رہنے یا اس کے واجب ہوتے کو مانع ہے۔ ش ۱۲ ع چوتھی قسم کی مثال خیار بلوغ ہے یعنی صغیر لڑکی یا صغیر لڑکے کو بالغ ہو جانے کے بعد اپنے نکاح کے فسخ کر دینے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے جب کہ سوا باپ اور دادا کے کسی اور ولی نے نکاح کر دیا ہو تو اس لڑکی یا لڑکے کو جائز ہے کہ جب بالغ ہوں نکاح کو فسخ کر دیں اگر وہ نکاح کو پہلے سے جانتے تھے اور اگر نکاح کی ان کو خبر نہ تھی اور بعد بلوغ کے خبر ہوئی تو جس وقت خبر ہوئی اس وقت بھی جائز ہے کہ نکاح فسخ کر دیں۔

۱ع والعتق ۲ع والرویۃ ۳ع وعدم الکفاءۃ ۴ع والاندمال فی باب الجراحات
علی ہذا الاصل ۵ع وہذا علی اعتبار جواز تخصیص العلۃ الشرعیۃ فاما علی قول

من لا يقول بجواز تخصيص العلة فالمانع عنده ثلثة اقسام مانع يمنع ابتداء العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع دوام الحكم واما عند تمام العلة فيثبت الحكم لامحالة وعلى هذا كل ما جعله الفريق الاول مانعا لثبوت الحكم جعله الفريق الثاني مانعا لتمام العلة وعلى هذا الاصل يدور الكلام بين الفريقين ۶ع **فصل** الفرض لغة هو التقدير ومفروضات الشرع مقدراته بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه وحكمه لزوم العمل به والاعتقاد به -

---

ش ۱ ع اور یہ بھی اسی قبیل سے ہے کہ کنیز کا نکاح مالک نے کر دیا ہو اور جب وہ اس کو آزاد کر دے تو کنیز کو اختیار ہے کہ نکاح باقی رکھے یا فسخ کر دے لڑکے اور لڑکی کا بالغ ہو جانا اور کنیز کا آزاد ہونا دوام نکاح کا مانع ہے **ش ۲ ع** اسی قبیل سے ہے مشتری کو مبیع کے دیکھنے کا اختیار حاصل ہونا کہ جس چیز کو مشتری نے نہ دیکھا اور اس کو بغیر دیکھے اس شرط کے ساتھ خریدے کہ بعد دیکھنے کے چاہیگا تو بیع کو باقی رکھے گا اور چاہے گا تو فسخ کر دے گا تو اس کو اختیار ہے کہ دیکھنے کے بعد چاہے تو ان داموں کو خرید لیوے یا واپس کر دیوے اگرچہ قبل دیکھنے کے راضی ہو چکا ہے پس خیار رویت کی وجہ سے ایسے حکم کو دوام نہیں ہوتا گویا کہ یہ حکم ابتداءً ثابت ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ مشتری شے مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بھی اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ بغیر حاکم کے پاس رجوع کئے ہوئے اور بغیر رضامندی بائع کے بیع کو فسخ کر دے جب تک کہ بعد دیکھنے کے کوئی ایسی بات نہ کہے یا کوئی فعل ایسا نہ کرے جو رضامندی پر دلالت کرتا ہو۔ **ش ۳ ع** اور خاوند کا غیر کفو ہونا بھی اسے قاعدے کے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی عورت ایسے شخص سے جو اس کا کفو یعنی ہمسر و برابر نہ ہو نکاح کر لے تو ولی خاوند کو بی بی سے جدا کر دے گا۔ **ش ۴ ع** اور جراحات کے معاملے میں زخم کا نہ بھرنا بھی اسی قاعدے سے متعلق ہے اندمال ایسا مانع ہے کہ وہ دیت جراحت کے دوام حکم کو منع کرتا ہے۔ چنانچہ جب کوئی آدمی کسی آدمی کو زخمی کر دیتا ہے۔ تو زخمی کے انجام کار کی طرف نظر رکھی جاتی ہے اگر اس زخم کی کی وجہ سے وہ مر گیا تو زخمی کرنے والے پر قصاص آتا ہے اگر زخم اچھا ہو گیا اور کچھ اثر اس کا باقی نہ رہا تو اس کا اعتبار حق دیت میں باقی نہ رہیگا اگرچہ حق تعزیر میں اس کا اعتبار باقی ہو گا یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دعوے کرنا واجب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ڈاکٹر یا جراح کی فیس اور دواؤں کی قیمت واجب آئے گی۔ **ش ۵ ع** اور یہ چوتھی قسم اس اعتبار سے ہے کہ علت شرعیہ کی تخصیص کرنا جائز ہے اور جو عالم علت کی تخصیص کے جواز کے قائل نہیں ان کے نزدیک مانع تین قسم کے ہیں ایک وہ جو ابتدائے علت کو مانع ہو دوم وہ جو تمام علت کو مانع ہو سوم وہ جو دوام حکم کو مانع ہو اور جب علت پوری ہو گی تو ضرور حکم ثابت ہو جائے گا اس پر یہ کہا جائے گا کہ جس کو فریق اول نے مانع ثبوت حکم مقرر کیا ہے اس کو فریق ثانی نے مانع تمام علت قرار دیا ہے اس قسم سے فریقین میں کلام دائر ہے۔

ضروری یادداشت پانچواں وہ مانع ہے کہ جو علت کو لازم نہیں ہونے دیتا نظیر اس کی یہ ہے کہ بائع و مشتری باہم یہ وعدہ کریں کہ اگر مبیع میں عیب نکلے تو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار ہے سو ایسے اختیار کا ثابت کرنا ملک کے فقط لازم ہونے کو مانع ہے اسی وجہ مشتری مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بغیر حاکم کے ہاں دعوی کئے یا بائع کی رضامندی کے بغیر بیع کے فسخ کرنے کا اختیار

نہیں رکھتا پس اگر مشتری کی ملک لازم ہو جاتی تو حکم بائع پر واسطے فسخ بیع کے جبر نہ کر سکتا اور اگر ملک تمام نہ ہو جاتی تو حاکم پاس دعوے کرنے یا بائع کے رضامند ہونے کی حاجت نہ پڑتی بلکہ مشتری بغیران کے حق فسخ رکھتا اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ملک تو تمام ہو جاتی ہے مگر لازم نہیں ہوتی۔ **شرح** فرض کے معنی لغت میں تقدیر ہیں یعنی مقرر کرنا مفروضات شرع مقدرات شرع ہیں کہ ان میں کمی وزیادتی کا احتمال نہیں شرع میں فرض اسے کہتے ہیں جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا اور اعتقاد رکھنا لازم ہے جیسے ایمان اور نماز اور زکوٰۃ اور روزہ اور حج فرض کے انکار سے کفر لازم آتا ہے۔ اور بغیر عذر کے اس کی تعمیل ترک کرنے سے فاسق ہو جاتا ہے اور بوجہ کسی عذر کے ترک ہو جائے تو مضائقہ نہیں اور بغیر عذر کے حقیر جان کر ترک کرنے سے بھی کفر لازم آتا ہے۔ یہ بھی یاد رکھو کہ عموماً ہر فرض کا عقیدہ دل سے نہ رکھنے سے کفر لازم نہیں آتا بلکہ جو فرض ایسا ہے کہ جس کی فرضیت شرع محمدی میں ہر محق و مبطل کو بدیہی طور پر معلوم ہو گئی ہے تو اس کے انکار سے کفر لازم آتا ہے اور جو ایسا نہیں ہے مگر پھر بھی اس کے ثبوت میں کسی طرح کا شبہ نہیں تو جو شخص ایسے فرض کا انکار تاویل کے ساتھ کرتا ہو گو وہ تاویل رکیک ہی ہو تو وہ کافر نہ ہو گا بلکہ فاسق ہو گا اور جس فرض کی فرضیت کے ثبوت میں شبہ کو گنجائش ہو مگر وہ شبہ کسی دلیل سے پیدا ہوا ہو تو ایسے فرض کا انکار کرنے والا تاویل اجتہادی کے ساتھ نہ کافر ہے نہ فاسق بلکہ خاطی ہے ہاں اگر تاویل اجتہادی نہ رکھتا ہو گا تو اس کے فاسق ہونے میں کلام نہیں مگر کافر کبھی نہیں ہو سکتا اور یہ جو کہتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہیئے یہ ایک مجمل کلام ہے جس میں بہت سی افراط و تفریط واقع ہو گئی اور فقہا نے تو اتنا مبالغہ کیا کہ بعض مسائل اجتہادی کے انکار کرنے سے بھی کافر کہہ دیا اور یہ طریقہ بہت ناموزوں ہے اور بعض نے اصول و فروع میں فرق کیا یعنی انکار اصول پر تو کافر کہا اور انکار فروع پر کافر کہنے سے بچے۔ مگر یاد رہے کہ اگر فروع میں ذات اعمال سے انکار کیا جائے گا تو خیر کافر نہ ہو گا اور جو ان کے واجب و سنت ہونے کا اعتقاد نہ رکھے گا تو کافر ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ جو شخص انکار کرے پنجگانہ نماز اور زکوٰۃ کے واجب ہونے یا اذان کے مسنون ہونے سے تو وہ بیشک کافر ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب عہد خلافت حضرت ابوبکر صدیق میں عرب کے بعض قبیلوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تو ان کے ساتھ قتال کیا گیا ہاں بعض ایسی صورتوں میں کفر تاویل ہوتا ہے لیکن صاف اور کھلے ہوئے معاملات اور نصوص جلی میں تاویل کا اعتبار نہیں کیا جاتا چنانچہ خلیفہ اول کے عہد میں زکوٰۃ نہ دینے والوں نے تاویل کی اور زکوٰۃ کے عدم وجوب پر اس آیت کے ساتھ استدلال کیا خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ یعنی ان کے مالوں میں سے زکوٰۃ لے تاکہ تو ان کے ظاہر اور باطن کو پاک اور پاکیزہ کرے اور دعائے خیر بھیج اُن پر تحقیق تیری دُعا اُن کے واسطے تسکین ہے پس زکوٰۃ کا وجوب مشروط ہے اس تسکین کے حاصل ہونے پر اور یہ ظاہر ہے کہ کسی اور سے یہ تسکین حاصل نہیں ہو سکتی اور کوئی غیر آدمی اس کام میں رسول کا قائم مقام نہیں ہو سکتا پس واجب ہُوا کہ رسول کے سوا کسی اور کو زکوٰۃ نہ دی جائے مگر یہ تاویل ضعیف ہے اس واسطے کہ تمام آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ زکوٰۃ فقراء اور مساکین کی حاجت برآری کے لئے مقرر ہوئی ہے اسی واسطے صحابہ نے مانعین زکوٰۃ کی اس تاویل کو غلط قرار دیا البتہ جو کوئی کہے کہ قرآن مخلوق ہے یا رؤیت الٰہی کا انکار کرے یا کہے کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم جزئی طور پر نہیں اور علم کلی ثابت کرے تو ایسے آدمی کی تکفیر پر اقدام نہ کرنا چاہیئے اس لئے کہ نص جلی کی مخالفت لازم نہیں آتی کیونکہ ان جزئیات کے خلاف قرآن اور حدیث متواتر میں صاف اور آشکارا طور پر ذکر نہیں ہے۔

۱ع والوجوب هو السقوط يعني ما يسقط على العبد بلا اختيار منه وقيل هو من الوجبة وهو الاضطراب سمي الواجب بذلك لكونه مضطربا بين الفرض و النفل فصار فرضا في حق العمل حتى لا يجوز تركه ونفلا في حق الاعتقاد فلا يلزمنا الاعتقاد به جزما ۲ع وفي الشرع هو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالآية المؤولة والصحيح من الآحاد ۳ع وحكمه ما ذكرنا

ش ۱ع وجوب کے معنی سقوط کے ہیں یعنی جو بندے پر سے بغیر اس کے اختیار کے ساقط ہو بعض کے نزدیک لفظ واجب کا ماخذ وجبہ ہے جس کے معنی اضطراب کے ہیں واجب کا یہ نام اس لئے ہے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان مضطرب ہے پس واجب حق عمل میں فرض ہے کہ اس کا ترک کرنا درست نہیں اور حق اعتقاد میں نفل ہے اس لئے کہ یقینی طور پر اس پر اعتقاد رکھنا ہمارے ذمہ لازم نہیں۔ ش ۲ع شریعت میں واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہوتا ہے مثلاً وہ آیت جس میں علمائے تاویل کی ہو اور حدیث آحاد صحیحہ اور عام مخصوص البعض اور مجمل ان میں سے عام مخصوص اور مجمل اور مؤول کی دلالت میں شبہ ہے اور خبر واحد کے ثبوت میں شبہ ہوتا ہے اور کبھی خبر واحد کی دلالت میں بھی شبہ ہوتا ہے ثبوت میں شبہ ہونے کی مثال صدقۂ فطر اور قربانی ہے ترمذی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی کرنیوالا مکے کی گلیوں میں بھیجا تاکہ کہے کہ آگاہ ہو کہ صدقہ فطر کا واجب ہے ہر مسلمان پر مرد ہو . . . . . یا عورت آزاد ہو یا غلام چھوٹا ہو یا بڑا اور قربانی کے باب میں آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے قبل نماز کے ذبح کیا تو اس نے اپنے نفس کے لئے ذبح کیا اور جس نے بعد نماز کے ذبح کیا تو اس کی عبادت پوری ہوئی اور اس نے سنت مسلمانوں کی پائی اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جس شخص نے قبل نماز کے ذبح کیا تو اس کے بدلے میں دوسرا جانور ذبح کرے اور جس نے نہیں ذبح کیا تو وہ خدا کے نام پر ذبح کرے۔ اس کو بخاری و مسلم نے براء بن عازب اور جندب بن عبد اللہ سے روایت کیا ہے یہ دونوں روایتیں اگرچہ صحیح ہیں مگر اخبار آحاد کے قبیل سے ہیں اور خبر واحد ایک ایسی دلیل ہے جس کے ثبوت میں شبہ ہے ابو یوسفؒ اور شافعیؒ کے نزدیک قربانی سنت ہے اور دلیل اس پر حدیث ام سلمہ کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص تم میں سے ذی الحجہ کا چاند دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے تو چاہیئے کہ اپنے بال اور ناخنوں کو روک رکھے اس کو ایک جماعت نے روایت کیا ہے یہ جو فرمایا کہ اگر ارادہ کرے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی واجب نہیں ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک واجب ہے اور دلیل ان کی حدیث ابو ہریرہؓ کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا جس کو مقدرت ہو اور قربانی نہ کرے تو وہ ہمارے مصلّے کے قریب نہ ہو اس کو احمد اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے کیونکہ اس قسم کی وعید سوائے ترک واجب کے سنت کے ترک پر نہیں ہوتی اور امّ سلمہؓ کی حدیث کے معنی یہ ہیں کہ جس شخص کا قصد ہو قربانی کا جو ضد ہے سہو کی اور تخییر نہیں۔ (سوال) اللہ نے فرمایا ہے فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ یعنی نماز پڑھ اپنے رب کے آگے اور قربانی کر تو اس صورت میں قربانی فرض ٹھہری (جواب) یہ آیت مؤول ہے۔ اسی لئے شافعیؒ کہتے ہیں کہ انحر کے معنی یہ ہیں کہ نماز میں سینے کے آگے ہاتھ رکھ پس آیت ظنی الدلالۃ ہے گو کہ قطعی الثبوت ہے اور دلالت میں شبہ ہونے کی مثال وتر ہے کہ وہ آنحضرت کے اس قول سے واجب ہوتا ہے ان اللہ امدکم بصلوۃ ھی خیر لکم من حمر النعم الوتر الخ

یعنی اللہ تعالیٰ نے امداد کی تم کو ایک نماز کہ وہ بہتر ہے تمہارے واسطے سرخ اونٹوں سے وہ وتر ہے مقرر کیا اس کو تمہارے واسطے اللہ نے درمیان نماز عشا کے طلوع فجر تک جیسا کہ ترمذی اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے یہ حدیث وجوب وتر کے دلائل سے گنی جاتی ہے اوّل تو اس کے ثبوت میں شبہ ہے کیونکہ خبر واحد ہے اور اگر ثبوت مان بھی لیا جائے تو وجوب پر اس کی دلالت میں شبہ ہے چنانچہ احتمال اس بات کا بھی ہے کہ امداد کرنا بطور نفل کے ہو نہ بطور وجوب کے۔ چنانچہ امام شافعیؒ اور صاحبین کے نزدیک وتر سنت ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک واجب ہے اور زیادہ تر حدیثوں میں بجائے امدکم کے زادکم واقع ہے اور یہ قول حضرتؐ کا دلالت کرتا ہے کہ ان پانچ نمازوں سے وتر بھی ملحق ہے اور اس سے وتر کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور اگر کوئی کہے کہ اس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے جیسے کہ پانچ نمازوں کی فرضیت ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ دلیل ظنی ہے اور فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہے۔ **ش ۳ ع** حکم واجب کا وہ ہے جو ہم نے اوپر بتلایا یعنی اس کا عمل فرض کی طرح لازم ہے مگر علم فرض کے علم کی طرح لازم نہیں ہوتا کیونکہ فرض کا علم قطعی ہوتا ہے اور واجب کا علم ظنی اسی لیئے اس کا تارک مستحق عذاب اور گناہگار ہے کافر نہیں اگر کوئی تاویل اجتہادی اخبار آحاد میں کرتا ہو اس طرح کہ کہے کہ یہ خبر ضعیف یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے اور اس وجہ سے اس پر عمل ترک ہوتا ہو تو اس سے فسق لازم نہیں آئے گا کیونکہ یہ امر استخفاف یا خواہش نفسانی کے لئے نہیں ہے بلکہ محض خوشنودی الٰہی اور تحقیقات علمیہ کی غرض سے ہے۔ **فائدہ جلیلہ** کبھی واجب کا اطلاق حنفیہ کے نزدیک ایسے معنی پر عام ہوتا ہے جو شامل ہیں فرض وواجب کو اور وہ معنی یہ ہیں کہ کرنا اولیٰ ہے ترک سے باوجود منع ہونے ترک کے اور یہ عام ہے اس سے کہ دلیل قطعی سے ثابت ہو یا دلیل ظنی سے اسی وجہ سے واجب کا لفظ کبھی ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو علمی و عملی طور پر فرض ہے جیسے کہتے ہیں کہ نماز فرض واجب ہے یا زکوٰۃ واجب ہے اور کبھی ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو ظنی ہے مگر عمل کی رو سے فرض کی قوت میں ہے جیسے نماز وتر اور کبھی ایسی چیز پر استعمال کیا جاتا ہے جو ظنی ہے اور عمل میں فرض سے کم ہے مگر سنت سے بڑھ کر ہے جیسے سورۃ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا یہاں تک کہ اگر کوئی اسے ترک کرے تو نماز فاسد نہ ہو گی لیکن سجدۂ سہو واجب ہو گا اسی طرح فرض کا اطلاق بھی ایسے معنی عام پر ہوتا ہے جو فرض و واجب دونوں کو شامل ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ ثابت ہے برابر ہے کہ ثبوت دلیل ظنی کے ساتھ ہو یا دلیل قطعی کے ساتھ مثلاً کہتے ہیں کہ وتر فرض ہے اور نماز میں تعدیل ارکان فرض ہے اور ایسے فرض کا نام فرض عملی ہے اور یوں بھی کہتے ہیں کہ نماز فرض ہے اور زکوٰۃ فرض ہے۔ امام شافعیؒ فرض وواجب کو مترادف مانتے ہیں اور ان کے نزدیک ان دونوں لفظوں کا اطلاق اس کام پر ہوتا ہے کہ شرعاً جس کا فاعل مدح کا مستوجب ہو اور اُس کا تارک مذمت کا مستوجب ہو اور ایسا کام عام ہے کہ دلیل قطعی سے ثابت ہو یا دلیل ظنی سے۔

۱ع والسنة عبارة عن الطريقة المسلوكة المرضية في باب الدين سواء كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم او من اصحابه قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي عضوا عليها بالنواجذ ۲ع وحكمها انه يطالب المرء باحيائها ويستحق اللائمة بتركها ۳ع الا ان يتركها بعذر ۴ع والنفل عبارة عن الزيادة والغنيمة تسمى نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود من الجهاد وفي الشرع

20
2

عبارة عما هو زيادة على الفرائض والواجبات وحكمه ان يثاب المرء على فعله ولا يعاقب بتركه ۵ ع والنفل والتطوع نظيران ۶ ع فصل العزيمة هي القصد اذا كانت في نهاية الوكادة ولهذا قلنا ان العزم على الوطي عود في باب الظهار لانه كالموجود فجاز ان يعتبر موجودا عند قيام الدلالة ولهذا لو قال اعزم يكون حالفا +

ش ۱ ع سنت عبارت ہے دین میں ایسے عمدہ طریقے سے جس پر چلتے ہیں خواہ وہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا ان کے صحابہ سے کیونکہ آپ نے فرمایا ہے کہ لازم پکڑو میری سنت کو اور خلفا کی سنت کو میرے بعد اس کو دانتوں سے پکڑے رہو۔ احمد ابوداؤد ترمذی اور ابن ماجہ کی روایت میں عرباض بن ساریہ سے علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین تمسکوا بها وعضوا علیها بالنواجذ واقع ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سنت کا لفظ جب مطلق مذکور ہو یعنی کوئی راوی یوں کہے کہ سنت سے ایسا ثابت ہے تو یہ رسول اور صحابہ دونوں کے طریقوں کو شامل ہوگا اور مطلق سنت میں دونوں طریق داخل ہوں گے مگر امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جب یہ لفظ مطلق مذکور ہو تو پیغمبرؐ خدا کا طریقہ مراد ہوتا ہے نہ صحابہ کا کیونکہ مطلق سے فرد کامل متبادر ہوتی ہے اور تمام طریقوں میں سنت رسول فرد کامل ہے دوسری دلیل شافعیؒ کی یہ ہے کہ سعید بن مسیب کے قول ذیل میں مطلق سنت کا لفظ مذکور ہے اور اُس سے مراد سنت نبوی ہے مادون الثلث من الدية لاينصف وهو السنة یعنی تہائی سے کم دیت کو آدھا نہ کیا جائے اور یہ سنت ہے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مطلق افادہ اطلاق کا کرتا ہے اس لئے بلا دلیل مقید نہیں ہوتا اور فرد کا کمال دلیل تقیید سے نہیں ہے پس سنت مطلق سے نبی کا طریقہ بھی سمجھا جائے گا اور صحابہ کا طریقہ بھی اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو سعید بن مسیب کے قول میں سنت نبی مراد لینا ممنوع ہے کتاب کفایہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سنت سے مراد زید بن ثابت کی سنت ہے جو اس قول میں سعید کے امام ہیں دوسرے اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ سنت نبی ہی مقصود ہے تو یہ اطلاق کی وجہ سے نہیں بلکہ اقتضائے مقام کی وجہ سے ہے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب مختار پر یہ حدیث دلیل ہے جس کو جریر بن عبداللہ بجلی سے مسلم نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا من سن في الاسلام سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها من بعده من غير ان ينقص من اجورهم شيئ ومن سن في الاسلام سنة سيئة كان عليها وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير ان ينقص من اوزارهم شيئ یعنی جو شخص اسلام میں طریق نیک کو رواج دے تو اس کے لئے اپنا ثواب ہے اور اُن شخصوں کا بھی ثواب ہے جنہوں نے اس طریق پر اُس کے بعد عمل کیا بغیر اس کے کہ اُن کے ثوابوں میں کچھ کمی ہو اور جس نے اسلام میں طریقہ بد کو رواج دیا تو اس پر اپنا گناہ ہوگا اور ان شخصوں کا بھی گناہ ہوگا جو اُس طریق پر اس کے بعد چلیں گے بغیر اُس کے کہ اُن کے گناہوں سے کچھ کم ہو دیکھو یعنی جس نے لفظ عام ہے ہر آدمی کو متناول ہے۔ ش ۲ ع سنت کا حکم یہ ہے کہ اس کے بجالانے پر ثواب ہے اور اس کے ترک کرنے پر ملامت ہے گو یہ طریقہ فرض وواجب سے کم ہے مگر اس کی بجاآوری چاہیئے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا یعنی جو تم کو رسول دے وہ لیلو اور جس سے منع کرے اس کو چھوڑ دو پس سنت کا برپا رکھنا بھی

آدمی سے مطلوب ہے۔ ش۳ ؏ مگر عذر سے چھوٹ جائے تو اللہ معاف کرنے والا ہے ش۴ ؏ نفل عبارت ہے زیادتی سے یعنی جو عبادت فرض وواجب اور سنت سے زیادہ ہو غنیمت کو نفل اسی واسطے کہتے ہیں کہ وہ اصل مقصود جہاد سے زائد امر ہے حکم اس کا یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب ہے نہ کرنے پر عذاب نہیں اور نہ ملامت ہے جیسے مسافر کو اجازت ہے کہ چار رکعتی نماز کو قصر کرے پس اگر کوئی چاروں رکعت پڑھے تو دو سے زیادہ نفل ہوں گی ان کے پڑھنے پر ثواب پائے گا اور نہ پڑھنے پر نہ عذاب پائے گا نہ ملامت کا مستحق ہوگا۔ (طاھر) یہ قول فقہا کے اس حکم کے خلاف ہے کہ اگر مسافر نے عمدًا چاروں رکعتیں پوری پڑھیں اور پہلے قاعدے میں بیٹھا بھی تو فرض اس کا تمام ہوا مگر گناہگار ہوا۔ (مولانا) یہ گناہ دو رکعتوں کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے کیونکہ نماز فی نفسہ عبادتِ مشروعہ ہے بلکہ سلام کی تاخیر کرنے کے سبب سے اور اللہ تعالیٰ کا صدقہ نہ قبول کرنے سے اور اور فرض و نفل کے ملانے سے یعنی بلا فصل ادا کرنے سے ہوتا ہے اور دو رکعتیں جو اس نے زیادہ پڑھی ہیں وہ نفل ہو جائیں گی اور اگر پہلا قعدہ نہیں کیا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ مسافر پر پہلا قعدہ فرض ہے اس لئے کہ پہلا قعدہ مسافر کے حق میں پچھلا قعدہ ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جب کہ نفل کا یہ حال ہے کہ اس کے کرنے سے آدمی ثواب پاتا ہے اور نہ کرنے سے عذاب نہیں اٹھاتا تو چاہیئے کہ جب اس کو کوئی شروع کرلے تو تمام کرنا اس پر لازم نہ ہو اور اس پر فساد پیدا ہو جانے سے قضا لازم نہ آئے اور جو حال اس کا قبل ابتداء کے ہے وہی آخر میں رہے کیونکہ ہر شے کی بقا ابتدا کے مخالف نہیں ہوتی پس جب نفل کو شروع کرے تو اس کا پورا کرنا لازم نہ آئے جیسا کہ شروع کرنے سے وہ لازم نہیں جواب اس کا یہ ہے کہ جب اس کو شروع کرلیا جاتا ہے تو وہ اللہ کا حق ہو جاتا ہے اور اللہ تعالےٰ کے حق کی حفاظت ضرور ہے اس لئے باقی کا پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے اگر ایسا نہ کیا جائے تو عمل کا بطلان ہو جائے اور وہ حرام ہے۔ چنانچہ سورۂ محمدؐ میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ یعنی اپنے اعمال کو ضائع مت کرو اور حضرت عائشہؓ اور حفصہؓ سے منقول ہے کہ ہم روزے سے تھے کہ ہمارے سامنے ایک کھانا آیا جس کو ہمارا دل چاہتا تھا ہم نے اس کو کھا لیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی قضا دوسرے دن کر لینا اس کو ابوداؤد اور ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے اور طبرانی میں یہ بھی ہے کہ آپ نے فرمایا پھر ایسا مت کرنا یہ روزہ نفلی تھا۔ ش۵ ؏ نفل اور تطوع باہم نظیریں ہیں اور ایک دوسرے سے ملتی ہیں اور دونوں زائد ہیں فرق اس قدر ہے کہ نفل زیادتی کا نام ہے اور تطوع ایسی چیز کا کرنا جو اچھی ہو اور حصول ثواب کی غرض سے کی جائے۔ ش۶ ؏ عزیمت عبارت ہے قصد سے جب کہ نہایت مؤکد ہو اسی واسطے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ ظہار کے موقع پر کسی شخص نے اثنائے کفارہ میں اپنی زوجہ سے ہمبستر ہونے کا پختہ ارادہ کر لیا تو اس کو از سر نو کفارہ دینا ہوگا یہ عزم بمنزلے موجود کے ہے دلالت کے قائم ہونے کے وقت اس کے موجود ہونے کا اعتبار کرنا درست ہوگا اسی واسطے اگر کسی نے کہا اعزم یعنی میں پختہ ارادہ کرتا ہوں تو اس میں اس کے ذمے قسم ہو جائے گی۔

۱؏ وفی الشرع عبارۃ عما لزمنا من احکام ابتداء ۲؏ سمیت عزیمۃ لانها فی غایۃ الوکادۃ لوکادۃ سببها وهو کون الامر مفترض الطاعۃ بحکم انه الهنا ونحن عبیده ۳؏ واقسام العزیمۃ ما ذکرنا من الفرض والواجب ۴؏ واما الرخصۃ فعبارۃ عن الیسر والسهولۃ وفی الشرع صرف الامر من عسر الی یسر بواسطۃ عذر فی المكلف

ع۵ وانواعها مختلفة لاختلاف اسبابها وهی اعذار العباد وفی العاقبة تؤول الی نوعین ع۶ احدهما رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو فی باب الجناية و ذلك نحو اجراء كلمة الكفر علی اللسان مع اطمينان القلب ع۷ عند الاكراه ع۸ و سب النبی علیه السلام ع۹ واتلاف مال المسلم ع۱۰ وقتل النفس ظلما۔

ش ۱ ع شرع میں عزیمت سے مراد وہ احکام ہیں جو ابتداءً ہمارے ذمے لازم ہوتے ہیں اور اصلی ہوتے ہیں ان کی مشروعیت عوارض و موانع کی وجہ سے نہیں ہوتی جیسے رمضان میں روزہ رکھنا حکم اصلی ہے اللہ نے اس کو ابتداء سے مقرر کیا ہے بخلاف اس کے کہ مریض کے لئے جو رمضان میں افطار کا حکم ہے وہ اصلی نہیں اور ان احکام اصلی کا تعلق یا تو فعل سے ہوتا ہے جیسے روزہ رکھنے کا حکم یا ترک فعل سے ہوتا ہے جیسے زنا کرنے کی ممانعت۔ ش ۲ ع ایسے احکام کا نام عزیمت اس لئے رکھا گیا ہے کہ نہایت مؤکد ہیں ان کا سبب ہی باعثِ تاکید ہے کیونکہ وہ حکم دینے والا مفترض الطاعۃ ہمارا معبود ہے ہم سب اس کے بندے ہیں۔ ش ۳ ع عزیمت کی قسمیں وہی ہیں جو مذکور ہوچکیں اگر کوئی یہ کہے کہ سنت اور نفل بھی عزیمت کی قسمیں ہیں، جیسا کہ فخر الاسلام اور ان کے متبعوں کی رائے ہے پھر مصنف نے فرض و واجب کے ساتھ سنت و نفل کا نام کیوں نہ لیا تو جواب اس کا یہ ہے کہ بعض اہلِ تحقیق کے نزدیک نفل و سنت عزائم میں سے نہیں اس لئے کہ نفل تو اس لئے ہیں کہ فرض میں جو کچھ نقصان ہوگیا ہو اس کی تلافی اُن سے ہوجاتی ہے اور سنت بھی فرض کی تکمیل کے لئے مقرر ہوئی ہے اور اسی کے تحت میں ہے اس تقریر سے معلوم ہوا کہ مصنف نے ان بعض اہل تحقیق کی اتباع کی ہے اسی لئے عزیمت کی تعریف میں بھی کہا ہے کہ وہ احکام ہیں جو ابتداءً ہمارے ذمے لازم ہوتے ہیں اور سنت و نوافل لازم ہونے والی چیزوں سے نہیں ہیں یا یہ کہ عبارت میں معطوف محذوف ہوگا پوری عبارت یوں سمجھو ما ذکرنا من الفرض والنفل وغیرھما اگر کوئی یہ کہے کہ حرام اور مکروہ بھی تو عزیمت کے اقسام سے ہیں تو پھر حصر کیسے درست ہوگا جواب اس کا یہ ہے کہ حرام فرض یا واجب میں داخل ہے اور مکروہ سنت یا مندوب میں داخل ہے اس واسطے کہ اگر حرام ایسی دلیل سے ثابت ہوگا کہ جس میں شبہ ہے تو اس سے بچنا واجب ہوگا جیسے گوہ کا گوشت کھانا اور جو چیز مکروہ ہوتی ہے تو ضد اس کی سنت ہوتی ہے یا مندوب ش ۴ ع رخصت لغت میں آسانی اور سہولت کو کہتے ہیں شرعی تعریف اس کی یہ ہے کہ متوجہ کرنا مشکل حکم کا آسان کی طرف بوجہ معذور ہونے مکلف کے پس رخصت اصطلاحی میں بھی عزیمت کی سختی سے آسانی کی طرف تغیر ہوتا ہے۔ ش ۵ ع رخصت کی مختلف قسمیں ہیں جس طرح ان کے اسباب مختلف ہیں اور یہ بندوں کے عذرات ہیں اور انجام کار رخصت دو قسم پر ہے ش ۶ ع ایک ان میں سے رخصت فعل کی ہے باوجود باقی رہنے حرمت کے جس طرح جنایت میں معاف کردیتے ہیں مثلاً کلمۂ کفر زبان پر جاری کرنا بوجہ مجبور کئے جانے کے باوجود باقی رہنے اطمینان قلب کے دباؤ ڈالے جاتے کے وقت پس اگر کسی مسلمان کو کلمۂ کفر کہنے کے لئے مجبور کیا جائے اور اس کے ایسا نہ کرنے کی صورت میں جان جائے یا کوئی عضو کٹ جانے کا خوف ہو تو اس کو چاہیئے کہ کلمۂ کفر زبان سے کہہ دے بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو دیکھو اجرائے کلمۂ کفر کی حرمت اور اس کا سبب یعنی حدوث عالم اور ایمان پر دلالت کرنے والے نصوص یہاں باقی ہیں مگر پھر بھی شرع نے دفع ضرورت کے لئے اجازت

بخشی ہے کہ وہ کلمۂ کفر زبان سے کہہ دے جب کہ قلب مومن ہے تو کلمۂ کفر کہہ دینے سے اللہ کا حق فوت نہیں ہو سکتا اور دوسری صورت میں اس کا اپنا حق فوت ہوتا ہے۔ کلمۂ کفر زبان سے نکالنا کفر کی علامت ہے مگر کفر کا رکن نہیں بلکہ رکن کفر کا اعتقاد کو بدل ڈالنا ہے پس ایسے شخص پر دنیا میں کفر کے احکام جاری نہ ہوں گے کیونکہ یہاں معارض موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کو کلماتِ کفر کے کہنے پر مجبور کیا گیا ہے کچھ اُس نے اپنی خواہش دلی سے کفر کا اقرار نہیں کیا ہے۔ ش ۷ اکراہ وہ فعل ہے جس کو آدمی ہمسر پر کرے اس طرح کہ اس ہمسر کی رضامندی جاتی رہے یا اس کا اختیار فاسد ہو جائے باوجود باقی رہنے اہلیت کے پس اکراہ دو قسم پر ہے ایک وہ جو رضامندی کو اس شخص کی فوت کر دے جس پر اکراہ کیا گیا ہے۔ جیسے قید کرنے کی اور مارنے کی دھمکی دینا دوسرے یہ کہ اُس کے اختیار کو فاسد کر دے مثلاً قتل کرنے یا کسی عضو کو کاٹ ڈالنے کی دھمکی دینا پس رضامندی کا فوت ہو جانا عام ہے فساد اختیار سے مثلاً قید اور مار پیٹ میں رضامندی فوت ہو جاتی ہے لیکن اختیار صحیح رہتا ہے اور قتل کی صورت میں بھی رضامندی فوت ہوتی ہے اور اختیار بھی صحیح نہیں رہتا بلکہ فاسد ہو جاتا ہے تحقیق اس کی یہ ہے کہ رضا کے مقابلے میں کراہت اور اختیار کے مقابلے میں جبر ہے قید یا مار پیٹ کے اکراہ میں کراہت موجود ہے رضا معدوم ہے لیکن اختیار صحیح طور پر ثابت ہے اس واسطے کہ اختیار جب فاسد ہوتا ہے کہ تلف جان یا عضو کا خوف ہو دیکھو جس امر میں جان یا عضو کے تلف ہونے کا خوف ہے اُس سے باز رہنا حیوانات کی طبیعت میں جبلی اور خلقی ہے کیا تم غور نہیں کرتے کہ قوت ملکہ انسان بلکہ جمیع حیوانات کو بلند مکان سے گرنے سے یا آگ میں پڑنے سے درصورت گمان تلف کے کس طرح روکتی ہے پس بلند مکان سے گرنے اور آگ میں پڑنے سے باز رہنا اگرچہ اختیاری ہے لیکن ضروری طور پر اختیاری ہے جو جبر سے قریب ہے اسی طرح اُس اکراہ میں جس میں تلفِ جان یا تلفِ عضو کا خوف ہو تو بوجہ گمان ہلاکت کے باز رہنے کا اختیار ہے لیکن یہ اختیار فاسد ہے اس لئے کہ انسان طبعی طور پر اسی طرح پیدا کیا گیا ہے باوصف اس کے اہلیت ہر طرح کے اکراہ میں باقی ہے کیونکہ عقل اور بلوغ پائے جاتے ہیں اور اکراہ یعنی زبردستی میں شرطیں ہیں اوّل یہ کہ زبردستی کرنے والا جس چیز سے کہ ڈراتا ہو اُس کے کرنے پر قادر ہو مثلاً مار ڈالنے سے اگر ڈراتا ہو تو یہ شرط ہے کہ مار ڈالنا اُس کے قابو میں ہو پس بادشاہ ہو یا چور ہو یا اور کوئی شخص جابر ہو مثلاً زوج اپنی زوجہ کے حق میں اسی طرح مجنون مسلط سے اکراہ ممکن ہے اور امام اعظم سے ایک روایت ہے کہ اکراہ سوا سلطان اور کوئی نہیں کر سکتا تو شاید یہ قول اُن کا بہ نظر اپنے زمانے کے ہو ورنہ اس زمانے کے اعتبار سے سوا سلطان کے اور لوگ بھی اکراہ کر سکتے ہیں دوسری شرط یہ ہے کہ جس پر زبردستی ہو اس کو ظنِ غالب ہو اس بات کا کہ کہ زبردستی کرنے والا ضرور اس کے ساتھ وہ امر کرے گا جس کا وہ خوف دلاتا ہے۔ ش ۸ اور کسی کی زبردستی سے جناب سرور کائنات کی شان میں گستاخانہ کلمات کہنا۔ چنانچہ حاکم نے مستدرک میں محمد بن عمار بن یاسر سے روایت کی ہے کہ مشرکین نے اُن کے باپ عمار کو پکڑا تو یہاں تک ان کو نہ چھوڑا کہ پیغمبر خدا کو بُرا نہ کہلوا لیا اور اپنے بتوں کی تعریف نہ کرائی جب عمار حضرت کے پاس آئے اور حضرت سے یہ واقعہ عرض کیا آپ نے پوچھا کہ تو نے کس طرح اپنے دل کو پایا عمار نے کہا کہ میرے دل میں ایمان مضبوط تھا تو حضرتؐ نے فرمایا کہ اگر پھر مشرکین ایسا کریں تو تو بھی ایسا ہی کیجیو۔ ش ۹ یا کسی مسلمان کا مال دوسرے شخص کے مجبور کرنے سے تلف کرنا تو اس کی اس کو رخصت ہے کہ وہ ایسا کر لے باوجودیکہ سبب حرمت یعنی ملک غیر اور اتلاف مال غیر کی حرمت دونوں موجود ہیں مگر اس لئے اجازت ہے کہ اُس کی ذات کو نقصان نہ پہنچے اور مالک کا حق فوت نہیں ہو سکتا کیونکہ اُس کا تاوان باقی رہے گا۔ ش ۱۰ اور بحالت اکراہ کسی

کو مار ڈالں تو اس کے ارتکاب کی اجازت ہے مگر یہ شخص گناہگار ہوگا۔ لیکن اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اکراہ کرنے والے سے لیا جائے گا۔ کیونکہ دراصل وہی قاتل ہے اور مار ڈالنے والا تو اس کا آلہ ہے بمنزلے چھری وغیرہ کے اس لئے فعل قتل زبردستی کرنیوالے کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور امام محمد و زفرؒ کے نزدیک خود قاتل سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ یہی قاتل حقیقی ہے گو غیر شخص حکم دینے والا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں پر قصاص آئے گا اکراہ کرنیوالے پر تو اس لئے کہ اس نے دباؤ ڈال کر ایسا کرایا اور قتل کرنے والے پر اس لئے کہ وہ قتل کا مرتکب ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قصاص کسی پر جاری نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں شبہ پڑگیا ہے اور شبہ سے قصاص ساقط ہوگیا ہے۔

ع۱ وحكمه انه لو صبر حتى قتل يكون ماجورا لامتناعه عن الحرام تعظيما لنهي الشارع عليه السلام ع۲ والنوع الثاني تغيير صفة الفعل بانه يصير مباحا في حقه قال الله تعالى فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ ع۳ وذلك نحو الاكراه على الاكل الميتة وشرب الخمر ع۴ وحكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل يكون آثما بامتناعه عن المباح وصار كقاتل نفسه۔ ع۵

فصل الاحتجاج بلا دليل انواع ع۶ منها الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم ع۷ مثاله القيء غير ناقض لانه لم يخرج من السبيلين ع۸ والاخ لا يعتق على الاخ لانه لا ولاد بينهما ع۹ وسئل عن محمد ايجب القصاص على شريك الصبي قال لا لان الصبي رفع عنه القلم ع۱۰ قال السائل فوجب ان يجب على شريك الاب لان الاب لم يرفع عنه القلم فصار التمسك بعدم العلة على عدم الحكم هذا بمنزلة ما يقال لم يمت فلان لانه لم يسقط من السطح۔

ش ۱ع اور حکم اس قسم کے مواقع میں یہ ہے کہ اگر صبر کرے یہاں تک کہ اگر مقتول ہو جائے تو ثواب پائے گا کیونکہ یہ شخص بخیال تعظیم شرع ارتکاب حرام سے بچا رہا اور جو رخصت پر عمل کرے گا تو گناہگار نہ ہوگا مگر مرتبہ فوت ہو جائے گا۔ لیکن یہ بھی یاد رکھو کہ ایسا کرنا سوائے قتل و قطع کی تخویف کے اور قسم کی تہدید میں رخصت نہیں ہے اس لئے کہ عمار بن یاسر اور خبیب دونوں اس آفت میں مبتلا ہوئے تھے تو عمار بن یاسرؓ نے رخصت پر عمل کیا اور خبیبؓ نے نہ کیا یہاں تک کہ سولی دیئے گئے تو نام ان کا حضرت نے سید الشہداء رکھا۔ ش ۲ع دوسری قسم رخصت کی یہ ہے کہ صفت فعل تبدیل ہو جائے اور مکلف کے حق میں مباح ہو جائے فرق پہلی صورت میں اور اس میں یہ ہے کہ پہلی صورت میں وہ فعل مباح نہیں ہوسکتا اس طرح کہ اس فعل کی حرمت اٹھ جائے بلکہ گناہ نہ ہونے میں مباح کا سا معاملہ اس کے ساتھ کیا جاتا ہے اور دوسری صورت میں حرمت مرتفع ہو جاتی ہے پس کسی مسلمان یا ذمی کا مال تلف کرتے یا کلمہ کفر زبان سے کہنے میں فاعل گناہگار نہیں ان کی حرمت بدستور باقی رہتی ہے بضرورت مباح کا سا معاملہ ان

کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اللہ فرماتا ہے کہ جو شخص بھوک میں بیقرار ہو اور گناہ کے نزدیک ہونے والا نہ ہو تو اللہ بخشنے والا ہے اور معاف کرنیوالا ہے مثال اس کی مصنف یوں دیتے ہیں۔ ش۳ ع یعنی اس آدمی کے حق میں مردار اور شراب کی حرمت کا ساقط ہوجاتا ہے جس پر ان کے کھانے کے لئے جبر کیا جائے یا ان کے کھانے پر مضطر ہو کیونکہ ان کی حرمت ایسی مجبوریوں کی حالت میں باقی نہیں رہتی اگرچہ دوسروں کے حق میں جو مجبور نہیں ان کی حرمت باقی ہوتی ہے۔ ش۴ ع اس کا حکم یہ ہے کہ باوجود کمال ضرورت بحالت مخمصہ کے اگر نہ کھایا اور نہ پیا تو گنہگار ہوگا گویا اس نے خود اپنے آپ کو مار ڈالا اور باوجود حاصل ہونے سبیل خلاصی کے اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالا بشرطیکہ اس کو اباحت کا علم ہو جیسا کہ اگر تخویف کیا گیا قتل کرنے یا کسی عضو کے کاٹ ڈالنے کے ساتھ اور اس نے صبر کیا اور قتل ہوگیا اور ان چیزوں کو نہ کھایا گنہگار ہوگا البتہ اگر کفار کو غصہ دلانے کے لئے یا مسئلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے نہ کھائے گا تو گناہگار نہ ہوگا ش۵ ع دلیل بغیر حجت کے لانا کئی طرح ہے۔ ش۶ ع اس میں نفی علت کے ساتھ نفی حکم پر دلیل پکڑنا ہے اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ اگر علت کو تلاش کیا جائے اور وہ نہ مل سکے تو اس سے یہ کیا ضرور ہے کہ حکم کا وجود ہی ممتنع ہوجائے کیونکہ وہ کسی اور ذریعہ سے بھی ثابت ہوسکتا ہے حکم کا ثبوت مختلف علتوں سے ممکن ہے پھر جب ایک علت مجتہد نے تلاش کی اور وہ نہ ملی تو اس کو کسی دوسری علت سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ پس ایک علت کے منتفی ہونے سے دنیا بھر کی علتوں کا انتفا لازم نہیں آتا اگر ایسا ہو سکتا تو بے شک ہم یہ تسلیم کرنے کو تیار ہوجاتے کہ علت کی نفی حکم کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ ش۷ ع جیسے قے وضو کو توڑنے والی نہیں کیونکہ وہ بول و براز کے راستوں سے نہیں نکلتی ہے جیسا کہ شافعیؒ کہتے ہیں اور یہ درست نہیں کیونکہ وضو کا ٹوٹنا بعض دوسری ایسی چیزوں سے بھی ثابت ہے جو ان دونوں راہوں سے نہ نکلی ہوں علت مؤثرہ وضو کے ٹوٹنے میں مطلقاً نجاست کا نکلنا ہے خواہ وہ بول و براز کی راہ سے نکلے یا دوسری راہ سے اور قے بھی بدن کی رطوبت نجس سے خالی نہیں ہوتی اور اگر کوئی یہ کہے کہ علت خروج کی شافعیؒ کے نزدیک منحصر ہے اس میں کہ بول و براز کے راستوں سے نکلے اس صورت میں ان کا استدلال صحیح ہے کیونکہ ان کے مذہب کے قاعدے کے مطابق ہے جواب اس کا یہ ہے کہ ہم اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ ان کا انحصار نجاست کے صرف انہیں دونوں راستوں کے نکلنے پر صحیح نہیں اس لئے ان کا انحصار کا دعوے قابل اعتماد نہ ہوگا۔ ش۸ ع یعنی اگر ایک بھائی دوسرے بھائی کا مالک ہو تو آزاد ہونا لازم نہیں جیسا کہ شافعیؒ نے فرمایا ہے اور وجہ آزاد نہ ہونے کی یہ ہے کہ ان دونوں میں ایسا تعلق نہیں کہ ایک دوسرے کے فروع یا اصول ہوں پس امام موصوف کے نزدیک ایک حقیقی بھائی دوسرے بھائی کے ساتھ چچازاد بھائی کی سی مشابہت رکھتا ہے اور اس مناسبت کی کئی صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ آدمی کو جائز ہے کہ اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے بھائی کو دے جیسا کہ اس کے لئے اپنے چچازاد بھائی کو دینا جائز ہے دوسرے آدمی کو اپنے حقیقی بھائی کی مطلقہ عورت کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے جیسا کہ اس کو اپنے چچازاد بھائی کی زوجہ کے ساتھ طلاق کے بعد نکاح کرنا جائز ہے تیسرے آدمی کو اپنے حقیقی بھائی کے حق میں گواہی دینی جائز ہے۔ جیسا کہ اس کو اپنے چچازاد بھائی کے حق میں گواہی دینی درست ہے اس لئے حقیقی بھائی کا الحاق چچازاد بھائی کے ساتھ اولیٰ ہے اور جب یہ صورت ہے تو اگر ایک بھائی کی غلامی میں دوسرا بھائی آجائے تو وہ خود بخود آزاد نہ ہوسکے گا۔ جیسا کہ اگر کوئی اپنے چچازاد بھائی کا مالک بنے تو مملوک خود بخود آزاد نہیں ہوسکتا مگر یہ دلیل کمزور ہے کیونکہ آزاد ہونے کے واسطے دوسری علت ہوسکتی ہے اور ان کے بیان سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسری علت موجود نہ ہو جو آزادی میں مؤثر ہو پس یہاں آزاد ہونے کے لئے علت قرابت محرمیت ہے جو سلوک کی مقتضی ہے جس کا ہونا ضروری ہے اصول و فروع ہوں

بانہ ہوں گو چچا زاد بھائی کے ساتھ مشابہت کی کئی وجہیں بتلائی مگر ان سے قرابت محرمیت کی علت پر ترجیح نہیں ہو سکتی۔ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کثرتِ علل کی وجہ سے ترجیح نہیں ہوتی جس طرح دو عادل آدمیوں کی شہادت پر چار عادل آدمیوں کی شہادت کو ترجیح نہیں ہوتی۔ ش ۹ع امام محمد سے کسی نے پوچھا کہ اگر ایک نابالغ بچہ اور مرد بالغ دونوں مل کر کسی کو مار ڈالیں تو کیا اس مرد بالغ پر قصاص آئے گا جو قتل میں بچے کے ساتھ شریک تھا۔جواب دیا کہ قصاص نہیں آئے گا کیونکہ بچہ مرفوع القلم ہے۔اور جب بچہ بوجہ نابالغیت کے قصاص میں نہ پکڑا گیا تو اس کے شریک پر بھی قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ قتل دونوں کے فعل کا نتیجہ تھا ش ۱۰ع پھر سائل نے کہا اگر باپ اپنے بیٹے کو مار ڈالے اور باپ کے شریک اس قتل میں دوسرا شخص بھی ہو تو چاہیئے کہ اس شریک پر قصاص لازم ہو کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے یہاں تمسک عدم علت سے عدم حکم پر ہوا جیسے کسی نے کہا فلاں شخص اس واسطے نہیں مرا کہ وہ چھت سے نہیں گرا آپ کا چھت سے نہ گرنا علت نہ مرنے کی ہے غرض اس قسم کا استدلال نہایت کمزور ہے کیونکہ قصاص کا ساقط ہونا جیسا کہ قاتل کے مرفوع القلم ہونے سے ثابت ہے اسی طرح دوسرے بہت سببوں سے بھی ثابت ہوتا ہے جیسے ملک اور شبہ ملک کا ہونا چنانچہ باپ کا بچ جانا قرض میں شبہ ملک کی وجہ سے ہے کیونکہ آنحضرت نے ایک شخص کو فرمایا تھا کہ تو اور تیرا مال دونوں باپ کے ہیں اور ظاہر ہے کہ بیٹا باپ اور غیر شخص دونوں کے فعل سے مقتول ہوا ہے اور جب کہ قتل کے بعض فعل پر جزا واجب نہیں ہوتی تو یہ قتل قصاص کا موجب نہ ہو سکے گا۔اسی قبیل سے ہے امام شافعیؒ کا یہ قول بھی کہ نکاح دو عورتوں اور ایک مرد کی گواہی سے منعقد نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے نزدیک مقدمات غیر مالی میں عورت کی شہادت مقبول نہیں اس لئے نکاح بغیر شہادت دو مردوں کے جائز نہیں ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ عورت کی گواہی کے ساتھ نکاح کے صحیح نہ ہونے میں مالیت کے نہ ہونے کو تاثیر نہیں پس یہ علت اس کی نہیں بلکہ انعقاد نکاح کے بابمیں عورتوں کی گواہی صحیح نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ نکاح جب ثابت ہو جاتا ہے تو وہ کسی شبہ سے ساقط نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ اگر بطور ہزل کے بھی نکاح کا ایجاب وقبول کیا جاتا ہے تو وہ منعقد ہو جاتا ہے باوجودیکہ یہاں کتنا بڑا شبہ اس کے ساتھ موجود ہے۔

ا ع الا اذا كانت علة الحكم منحصرة فى معنى فيكون ذلك المعنى لازما للحكم فيستدل بانتفائه على عدم الحكم ٢ع مثاله ماروى عن محمد انه قال ولد المغصوبة ليس بمضمون لانه ليس بمغصوب ولا قصاص على الشاهد فى مسئلة شهود القصاص اذا رجعوا لانه ليس بقاتل وذلك لان الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجود القصاص ٣ع وكذالك التمسك باستصحاب الحال تمسك بعدم الدليل اذ وجود الشيئ لايوجب بقائه فيصلح للدفع دون الالزام ٤ع وعلى هذا قلنا مجهول النسب حر لو ادعى عليه احد رقا ثم جنى عليه جناية لايجب عليه ارش الحر لان ايجاب ارش الحر الزام فلا يثبت بلا دليل

ش ۱ ؏ مگر جب کہ اجماع کے ساتھ یہ ثابت ہو جائے کہ حکم کے لئے علت ایک ہی معنی میں منحصر ہے تو وہ معنی حکم کو لازم ہوں گے اور ان معنی کے انتفائے حکم کے انتفاء پر دلیل پکڑنا جائز ہوگا کیونکہ اس معنی کے منتفی ہونے سے حکم کا وجود ہر طرح ممتنع ہو جاتا ہے کیونکہ حکم کا ثبوت بدون علت کے ممتنع ہے۔ ش ۲ ؏ نظیر اس کی امام محمدؒ کا یہ قول ہے جب کسی کی کنیز حاملہ غصب کر لیجائے اور وہ غاصب کے یہاں بچہ جنے پھر وہ بچہ مرجائے تو غاصب پر بچہ کا تاوان عائد نہ ہوگا کیونکہ وہ مغصوب نہیں اور جب قتل کے گواہ قاتل سے قصاص لینے کے بعد اپنی گواہی سے پھر جائیں تو اُن پر قصاص نہیں آتا کیونکہ وہ قاتل نہیں پہلے مسئلے میں جب بچہ مغصوبہ کا مغصوب نہیں تو اس کا ضمان نہیں کیونکہ ضمان غصب کو لازم ہے اور دوسرے مسئلے میں جب گواہوں سے قتل نہیں ہوا تو ان پر قصاص بھی نہیں . . . . کیونکہ قصاص قتل کا بدلہ ہے۔ اور حق یہ ہے کہ غاصب پر بچے کا تاوان اس لئے نہیں آتا کہ اس کی علت ہی پائی نہیں جاتی پس جیساکہ غاصب کا ذمہ غصب سے پیشتر تاوان سے فارغ تھا ایسا ہی اب بھی فارغ باقی ہے اور گواہوں پر قصاص کا عائد نہ ہونا اس لئے ہے کہ شہادت قصاص کے لئے موضوع نہیں ہے اور نہ اس نے قصاص میں کچھ اثر کیا ہے بلکہ وہ حصول قصاص کا ایک راستہ ہے اور علت قصاص کی قتل ناحق کا ارتکاب ہے ش ۳ ؏ اور ایسا ہی استصحاب حال کے ساتھ دلیل پکڑنا برا ہے عدم دلیل کے ساتھ دلیل پکڑنے کے کیونکہ موجود ہونا کسی شے کا اُسکے باقی رہنے کو لازم نہیں کرتا پس استصحاب حال کے ساتھ دلیل پکڑنا مدافعت کے لائق ہو سکتا ہے الزام کے قابل نہیں ہو سکتا۔ استصحاب اسے کہتے ہیں کہ حکم لگانا کسی چیز کے فی الحال ثابت ہونے پر کیونکہ وہ پہلے سے ثابت ہے اس واسطے کہ کسی چیز کا موجود ہونا دلیل ہے اُس کے باقی رہنے پر جب تک کہ کسی دلیل سے اس کا انتفا ثابت نہ ہو۔ استصحاب امام شافعیؒ کے نزدیک حجت ہے۔ جس کا وجود دلیل شرعی سے ثابت و متحقق ہو پھر اس کی بقا میں شک واقع ہو گیا ہو مگر کوئی دلیل اس کی بقا کے زوال و عدم زوال پر قائم نہ ہوئی ہو اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی بقا میں شک واقع ہونے سے اس کے عدم کا وثوق حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کا ظن بھی حاصل نہیں ہوتا اور وہ شے عام ہے اس سے کہ نفی ہو یا اثبات اور جمہور حنفیہ کے نزدیک استصحاب حجت نہیں کیونکہ ثابت کرنے والی چیز باقی رکھنے والی نہیں ہوتی ثابت کرنے والی اور ہوتی ہے اور باقی رکھنے والی اور ہوتی ہے پس یہ لازم نہیں آتا کہ جو دلیل ابتداءً زمانہ ماضی میں احکام کو واجب کرتی ہے وہ زمانہ حال میں بھی احکام کو باقی رکھنے والی ہو کیونکہ بقا عرض حادث ہے کیونکہ وجود سے غیر ہے اس لئے کہ بقا وجود کے حادث ہونے کے بعد ہمیشہ رہنے کو کہتے ہیں لہذا بقا کے لئے کوئی دوسرا سبب ہونا ضرور ہے۔ امام شافعیؒ استصحاب کے حجت ہونے پر دو طور سے استدلال کرتے ہیں ایک یہ کہ اگر استصحاب حجت نہ ہوتا تو شرائع کے باقی رہنے پر یقین بلکہ گمان بھی حاصل نہ ہوتا کیونکہ ناسخ کے طاری ہونے کا احتمال ہے اور لازم باطل ہے۔ کیونکہ ہم کو یقین ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت آنحضرتؐ کے عہد نبوت کے شروع ہونے تک باقی رہی ہے اور آنحضرتؐ کی شریعت ابداً لآباد تک باقی رہے گی دوسرے یہ کہ بہت سی فروع میں استصحاب کے معتبر ہونے پر اجماع ہے مثلاً وضو۔ حدث۔ ملکیت اور زوجیت وغیرہ امور جب ثابت ہو جاتے ہیں تو باقی رہتے ہیں باوجودیکہ ضد کے طاری ہونیکا شک موجود ہوتا ہے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ امر قابل تسلیم نہیں کہ اگر استصحاب نہ ہوتا تو شرائع کے باقی رہنے کا یقین حاصل فروع ہوتا کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ شرائع کے باقی رہنے کا یقین اس لئے حاصل ہے کہ ان کے منسوخ نہ ہونے کا یقین دوسری دلائل سے ثابت ہو چکا ہے اور وہ دلائل یہ ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کا باقی رہنا بتواتر ثابت ہے اور ان کی تمام قوم حضرت محمد مصطفےٰؐ کے مبعوث ہونے تک شریعت عیسوی پر عمل درآمد

رکھنے کے واسطے متفق تھی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد ان کی شریعت کے احکام کا ابدالآباد تک باقی رہنا ان احادیث سے مرتبہ یقین کو پہنچا ہے جن میں یہ مذکور ہے کہ شریعت محمدی کبھی منسوخ نہ ہوگی اور دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ فروع مذکورہ سے استصحاب معلوم نہیں ہوتا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وضوء بیع اور نکاح وغیرہ ایسے احکام کو واجب کرتے ہیں جو اپنے مناقض کے ظہور کے زمانہ تک ممتد رہتے ہیں جیسے وضو اس وقت تک نماز کا جائز ہونا واجب کرتا ہے جب تک وہ باقی رہتا ہے اور حدث پیدا نہیں ہوتا اسی طرح بیع و نکاح وغیرہ اس وقت تک انتفاع کا حلال ہونا واجب کرتے ہیں جب تک ان کے مناقض کا ظہور نہیں ہوتا اور یہ باتیں شارع کی مقرر کی ہوئی ہیں پس ان احکام کا باقی رہنا ان افعال کے متحقق ہونے کی وجہ سے ہے جب تک کہ ان کے مناقض کا ظہور نہ ہو نہ اس وجہ سے کہ اصل ان میں بقا ہے جب تک کہ زائل کرنیوالے منافی کا ظہور نہ ہو جیسا کہ وہ استصحاب کا تقضیہ ہے۔ استصحاب امام شافعیؒ کے نزدیک بقا کے واجب ہونے کی حجت ہے اور اس سے حجت پکڑنا صحیح ہے کیونکہ دشمن پر لازم ہوجاتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس سے بقا ثابت نہیں ہوسکتی مگر اس کے ذریعہ سے الزام خصم کا دفعیہ اپنے اوپر سے ہوجاتا ہے۔ شیخ ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ استصحاب کسی طرح کی بھی حجت نہیں نہ تو حجت دافعہ اور نہ حجت موجبہ ابن ہمام کے نزدیک یہ کہنا درست نہیں کہ استصحاب حجت موجبہ تو نہیں مگر حجت دافعہ ہے۔ شیخ ابو منصور ماتریدی بھی استصحاب کے باب میں شافعیؒ کے ہم خیال ہیں وہ کہتے ہیں کہ اُس پر اُس وقت تک عمل کرنا چاہیئے جب تک کوئی دلیل اس سے بڑھ کر کتاب و سنت سے نہ ملے اور امام موصوف کی متابعت علمائے سمرقند کی ایک جماعت نے بھی کی ہے ورنہ اکثر حنفیہ اور بعض شافعیہ اس کو حجت نہیں مانتے مثلاً اسی واسطے ہم نے کہا ہے کہ مجہول النسب آزاد ہے اگر اس پر کسی نے غلام ہونے کا دعویٰ کیا پھر اس مدعی نے اس مجہول النسب پر جنایت کی جو تاوان آزاد کا آتا ہے وہ اس مجہول النسب کی بابت واجب نہیں ہوگا کیونکہ تاوان کا واجب کرنا الزام ہے پس یہ بغیر دلیل کے ثابت نہ ہوگا۔

ا ع وعلى هذا قلنا اذا زاد الدم على العشرة فى الحيض وللمرأة عادة معروفة ردت الى ايام عادتها والزائد استحاضة لان الزائد على العادة اتصل بدم الحيض وبدم الاستحاضة فاحتمل الامرين جميعا فلو حكمنا بنقض العادة لزمنا العمل بلا دليل ۲ ع وكذلك اذا ابتدأت مع البلوغ مستحاضة فحيضها عشرة ايام لان مادون العشرة تحتمل الحيضة والاستحاضة فلو حكمنا بارتفاع الحيض لزمنا العمل بلا دليل بخلاف مابعد العشرة لقيام الدليل على ان الحيض لا تزيد على العشرة ۳ ع ومن الدليل على ان لا دليل فيه الا حجة للدفع دون الالزام مسئلة المفقود فانه لا يستحق غيره ميراثه ولو مات من اقاربه حال فقده لا يرث هو منه فاندفع استحقاق الغير بلا دليل ولم يثبت له الاستحقاق بلا دليل ۴ ع فان قيل قد روى عن ابى حنيفةؒ انه قال لا خمس

فی العنبر لان الاثر لم یرد بہ وھو التمسک بعدم الدلیل قلنا انما ذکر ذلک فی بیان عذرہٖ فی انہ لم یقل بالخمس فی العنبر ولھذا روی ان محمدا سألہ من الخمس فی العنبر فقال مابال العنبر لاخمس فیہ قال لانہ کالسمک فقال فمابال السمک لاخمس فیہ قال لانہ کالماء ولاخمس فیہ ++

تشریح ۱ اور اسی پر ہم نے کہا ہے کہ جب حیض کا خون دس روز سے زیادہ ہو اور عورت کی حیض کی عادت پہلے سے معروف ہو تو وہ عورت اپنی عادت کی طرف لوٹائی جائے گی یعنی اگر سات دن خون حیض آنے کی عادت ہے تو سات ہی دن قرار دیئے جائیں گے اور زائد کو استحاضہ کہیں گے کیونکہ عادت سے زائد خون حیض اور خون استحاضہ . . . . کے ساتھ مل گیا اس لئے دونوں کا احتمال اس میں ہوگا پس اگر ہم عورت کی عادت کے ٹوٹنے کا حکم دیں گے تو عمل بلا دلیل ہوگا۔ تشریح ۲ اسی طرح جس کو بالغ ہوتے ہی استحاضے کا خون شروع ہوگیا تو اس کا حیض دس دن کا ہے کیونکہ دس دن سے کم میں احتمال خون حیض اور استحاضہ دونوں کا ہے اگر ہم حیض کے نہ ہونے کا حکم دیں تو عمل بلا دلیل لازم آئے گا بخلاف اس کے کہ دس دن کے بعد خون حیض آئے کہ اس کو استحاضہ ہی کہیں گے کیونکہ خون حیض دس دن سے زائد نہیں آتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تین دن حیض کے مقرر ہیں اور ان کے بعد کے سات دن میں حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال ہے۔ پس اگر ہم ان سات روز پر استحاضے کا حکم لگائیں گے تو اس حکم سے حیض بغیر دلیل کے ثابت ہے کیونکہ یہاں دوسرا احتمال بھی موجود ہے اس لئے کہ حیض کے بند ہونے کے حکم کے لئے کوئی دلیل چاہیئے اور دس دن کے بعد جو استحاضہ قرار دیا ہے تو اس پر دلیل موجود ہے کیونکہ خون حیض دس دن سے زیادہ آتا ہی نہیں۔ تشریح ۳ اور اس بات کی دلیل کہ جس حکم کے ساتھ دلیل نہ ہو وہ مدافعت میں کارآمد ہو سکتا ہے الزام میں نہیں ہو سکتا یہ ہے کہ مفقود الخبر آدمی اپنے حال میں تو زندہ سمجھا جاتا ہے۔ اور اپنے مورثوں کے مال میں مردہ اس طرح کہ جب تک میعاد مقررہ گذر جائے اس وقت تک اس کا مال ورثہ پر تقسیم نہیں کیا جاتا اور اس کو مورثوں کے مال میں سے وراثت نہیں پہنچتی کیونکہ اس کی زندگی کا حکم مدت مقررہ تک استصحاب حال کی وجہ سے کیا جاتا ہے جو دفعیہ کی صلاحیت تو رکھتا ہے مگر الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا پس یہاں دفعیہ کی صلاحیت کا یہ نفع ہوتا ہے کہ کوئی اس کے اپنے مال کا مالک نہیں بن سکتا اس لئے کہ استصحاب غیر کے مالک ہونے کو اس مال میں دفع کرتا ہے اور غیر پر الزام کا صالح نہ ہونے کا یہ نتیجہ ہے کہ مفقود اپنے مورثوں کے مال کا وارث و مالک قرار نہیں پا سکتا کیونکہ پرائے مال میں وراثت ثابت ہونا اثبات کے قبیل سے ہے اور حنفیہ کے نزدیک استصحاب دفع کے لئے حجت ہے اثبات کے لئے حجت نہیں اور ان کے نزدیک اس کے مرجح ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ تشریح ۴ اگر کہا جائے کہ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ عنبر میں خمس یعنی پانچواں حصہ نہیں ہے کیونکہ اس باب میں صحابی کا کوئی قول وارد نہیں اور یہ بلا دلیل تمسک پکڑنا ہے جواب اس کا یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے معذرت کے طور پر کہا ہے کہ عنبر میں خمس کا حکم اس واسطے نہیں دیا کہ نہ قیاس سے تائید ملی اور نہ اس باب میں کوئی قول کسی صحابی کا پایا گیا چنانچہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے امام ابو حنیفہؒ سے دریافت کیا کہ کیا وجہ ہے کہ عنبر میں خمس مقرر نہیں ہے۔ ابو حنیفہؒ نے جواب دیا کہ عنبر مچھلی کی طرح ہے اور چونکہ مچھلی میں خمس نہیں ہے تو اس لئے عنبر میں بھی خمس نہیں ہے پھر امام محمدؒ نے کہا کہ مچھلی میں خمس

کیوں نہیں مقرر ہوا امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا کہ مچھلی پانی کے مانند ہے اور پانی میں خمس نہیں تو اس لئے مچھلی میں بھی خمس نہیں ہے مؤلف کہتا ہے کہ عنبر میں خمس نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مسلمانوں کو لشکر کشی کرنا نہیں پڑتی ہے یہی حال دریا میں سے موتیوں کے نکالنے کا ہے کہ ان میں بھی خمس نہیں ہے اور علت اس کی بھی یہی ہے کہ مسلمانوں نے لشکر کشی نہیں کی ہے اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول ہے کہ مال فے میں خمس واجب نہیں ہے کیونکہ اس میں مسلمانوں کو لشکر کشی کرنا نہیں پڑتی ہے۔ اگرچہ بظاہر ان مسئلوں میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ عدمی کی علت عدمی ہے لیکن فی الواقع عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ خمس آنے کی علت معدوم ہے۔

فائدہ: احتجاج بلا دلیل کے قبیل سے تعارض اشباہ کے ساتھ احتجاج کرنا بھی ہے اور وہ عبارت ہے ایسے دو امروں کی منافات سے کہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ متنازع فیہ کا ملحق ہونا ممکن ہو نظیر اس کی امام زفرؒ کا یہ قول ہے کہ وضو کرتے میں کہنی کا دھونا فرض نہیں کیونکہ کہنی نمایت ہے اور غایات میں سے بعض تو ایسی ہیں کہ وہ مغیا کے حکم میں داخل ہوتی ہیں اور بعض ایسی ہیں کہ داخل نہیں ہوتیں تو شک کی حالت میں کہنی کا دھونا فرض نہ ہوگا۔ کیونکہ شک سے کوئی چیز ثابت نہیں ہو سکتی کہنی یہاں متنازعہ فیہ ہے دھونا اور نہ دھونا دو امر متنافی ہیں جن میں سے ہر ایک کے ساتھ کہنی ملحق ہو سکتی ہے یعنی دھونے کے حکم میں بھی داخل ہوتی ہے اور نہ دھونے کے حکم میں بھی اور جب کہ اس کے دھونے اور نہ دھونے میں شک پیدا ہو گیا تو اب اس کا دھونا فرض نہ رہا مگر امام موصوف کا یہ احتجاج فاسد ہے کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں شک امر حادث ہے اُس کے لئے دلیل ہونا چاہیئے اگر کوئی یہ کہے کہ شک کی دلیل تعارض اشباہ ہے تو ہم جواب دیں گے کہ وہ بھی حادث ہے اس لئے اس کے واسطے بھی دلیل کی ضرورت ہے پھر اگر طرف ثانی یہ کہے کہ تعارض اشباہ کی دلیل یہ ہے کہ بعض غایات تو مغیا میں داخل ہوتی ہیں اور بعض داخل نہیں ہوتیں تو ہم جواب دیں گے کہ تم کو معلوم ہے کہ کہنی داخل ہے یا نہیں اگر وہ کہے گا کہ ہاں مجھ کو معلوم ہے کہ کہنی داخل ہے تو اب شک باقی نہ رہے گا یقین حاصل ہو جائے گا اور اگر کہے گا کہ مجھ کو قطعی طور پر اُس کے دخول یا عدم دخول کا علم نہیں تو یہ جواب طرف ثانی کی لاعلمی اور نیز دلیل نہ ہونے پر اقرار ہے اور یہ امر ہم پر حجت نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

تمام شد

وَاٰخِرُ دَعْوٰنَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ. وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى خَيْرِ خَلْقِهٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ وَاَتْبَاعِهٖ اَجْمَعِيْنَ مِنَ الصَّلٰوةِ وَالسَّلَامِ اَفْضَلُهُمَا وَاَكْمَلُهُمَا وَاَدْوَمُهُمَا. سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ اَسْتَغْفِرُكَ وَاَتُوْبُ اِلَيْكَ. اَللّٰهُمَّ تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ

اَللّٰهُمَّ اٰمِيْن

ملنے کا پتہ
مکتبہ اسلامیہ
بیرون بوہڑ گیٹ ملتان
Tel # 544913

حسبنا الله ونعم الوکیل

مصباح الفتاح

شرح اردو تلخیص المفتاح

از علامہ محمد بن عبد الرحمان قزوینی

شارح

الفاضل الذکی مولانا محمد افتخار علی

سابق مدرس دار العلوم دیوبند

ملنے کا پتہ

مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ ۔ ملتان شہر

حسبنا اللہ ونعم الوکیل

إزاحة الشجن

شرح اردو

نفحة اليمن

مصنف: الشیخ محمد بن احمد الیمنی شروانی

شارح: مولانا افتخار علی صاحب

مکتبہ شرکت علمیہ
بیرون بوہڑ گیٹ۔ ملتان

احسن الحواشی

علیٰ

اُصول الشاشی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

اُستاذ دارالعُلوم (وقف) دیوبند

ناشر

مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑگیٹ ○ ملتان

فون :- ۵۴۴۳۰۹/۵۴۴۹۱۳

ازالۃ الغواشی

یعنی ترجمہ اردو

اصول الشاشی

از رشحات کلک جواہر سلک علّامہ زمان فہّامہ دوران

حضرت مولانا محمد مشتاق احمد صاحب انبہٹوی

مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ - ملتان فون: ۵۴۷۳۰۹